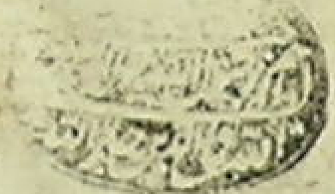


شرح الطوالع
لمير غياث الدين منصور

من الطاف ربه الله على عبده ولي الدين جار الله
١١٣٤

وظني ان هذا الشرح ليس [illegible]







١٢١٨

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ

KISIM : Carullah ef.

ESKİ KAYIT No. 1218

YENİ KAYIT No.

TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خصصنا بمزايا الانعام والصلوة والسلام
على محمد خير الانام وعلى آله واصحابه الخيرة الكرام قال المص
رحمه الله الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه الحمد هو الثناء على الجميل
من نعمة وغيرها والحق سبحانه هو المتصف بالصفات الفاضلة
مولي النعم الكاملة فهو المستحق للحمد بالاعتبارين وانما خص وجوب
الوجود بالذكر من بين الصفات لزيادة اختصاصه بالذات
من بينها وامتنع عدمه وفناؤه لما كان وجوب الوجود والبقاء
مستلزما لامتناع العدم والفناء اردفه به دل على وجوده
ارضه وسماؤه هذا اشارة الى ما يدل على وجوده تعو على طريقة
المتكلمين من الاستدلال على وجوده تعو بمصنوعاته واظهر
المصنوعات الدالة على وجوده تعو الارض والسماء قال
الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وتشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه مقتبس من قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لما ذكر في دليل التمانع تقول

رصف الحجارة في البناء اذا ضممت بعضها الى بعض العليم الذي
يحيط علمه بما لا يتناهى عدده واحصاؤه اذ علمه يتعلق بالواجب
والممكن والممتنع وهو غير متناه وفي قوله علمه تنبيه على ان العلم واحد
وتعلقاته غير متناهية وعلى انه عليم بالعلم لا بالذات القدير الذي
لا ينتهي قدرته عند المراد اي قدرته واجبة بذاته دائمة بدوامه
وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات
حسب تعلق الارادة فلا تنتهي قدرته عند المراد له اعادته
وابداؤه اي له اعادة المراد كما له ابداؤه لقوله تع كما بدانا اول
خلق نعيده ولكونها من الامور الممكنة وهو قادر على كل الممكنات
يدبر التدبير ههنا الاخراج من العدم الى الوجود وضمنه معنى
التنزيل ولهذا عداه بمن والى الامر من السماء الى الارض
بتالي قدره اي قدره التابع سنن السابق اي طريق السابق
اي ما سبق وهو قضاؤه يعني القضاء السابق فالقضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ اجمالا والقدر
تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد الخارجية واحدا بعد
واحد قال الله تعو وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم جلت قدرته لكونه قادرا على كل الممكنات تبارك

اسماؤه اى تعالى وتعاظم اسماؤه بعن صفات المخلوقين قال الله
تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام وعظمت نعمته بى خصوصية
كل شيء وعمت الآؤه وهو الوجود العام تاهت اى تحيرت
فى بيداء الوهيته انظار العقل اى ملاحظاته التى يستفاد بها
تصور الشيء اذ لا يمكن معرفته بالحد لعدم التركيب ولا بالرسم
لانه لا يفيد الحقيقة هكذا قيل وفيه نظر فان عدم التركيب الذهنى
غير مسلم ويجى لهذا زيادة تحقيق والرسم وان لم يجب ان يفيد
الحقيقة لكن لا يمتنع ان يفيدها وارآوه اى التصديقات
التى يكتسب بها المجهولات لان التصور غير مكتسب من التصديق
وارتجت اى انغلقت دون ادراكه طرق الفكر والحاؤه
اى جهاته احمده لما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات
الجميلة مولى النعم الجزيلة اخذ فى حمده ثم قال ولا احصى ثناؤه
اقتداء بسيد المرسلين حيث قال عليه السلام لا احصى ثناء
عليك كما اثنيت على نفسك ولان احسن الثناء هو العجز عن
احصاء الثناء واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه صرف النفس
والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له واصلى

لماكان

لما كان كل سعادة واصلة الينا بواسطة الرسول عليه السلام اخذ
فى الصلوة عليه على رسوله الذى ربع الهدى جده وعناوه اى
تعبه وقمع اى قهر الضلالة باسه اى شدته وعناؤه اى كفايته
صلى الله عليه ما اضاء البدر المنير اضاء لازم ههنا ضياؤه
بدل اشتمال من البدر المنير **وبعد** فان اعظم العلوم موضوعا
قيل موضوع الكلام ذات الله عز اسمه اذ المتكلم فيه يبحث
عن اعراضه الذاتية وهى صفاته ثبوتية كانت او سلبية وافعاله
متعلقة كانت بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
او الوجوب وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام
العالم كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بالاخرة كالبحث
عن المعاد وساير السمعيات وتتبعه تحت النفس واليه اشار
المصنف بقوله اعظم العلوم موضوعا واعترض عليه بان ذات
الله تعالى تثبت فى هذا العلم وموضوع العلم لا يثبت فى ذلك العلم
واجيب عنه بان المطلوب بالبرهان هو وجود ذاته تعالى
والوجود عارض للذات كما هو راى اكثر المتكلمين فلا ينافى
كون الذات موضوعا وفيه نظر لان الوجود عين الذات
عند اكثر المحققين على ما يأتى وايضا ما لم يكن للعلم موضوع موجود

لا يمكن البحث عن اعراضه الذاتيه فينبغي ان يكون وجوده بينا
بنفسه او مثبتا في علم اخر اعلى منه ويمكن ان يجاب عن اصل
الاعتراض بانا لا نسلم ان ذات الله تعالى تثبت في علم الكلام
لم لا يجوز ان يكون مسئلة اثبات واجب الوجود خارجة عن
مسائل علم الكلام لا يقال ففي اي علم اسلامي تثبت واعلى
علومهم الكلام ولا يجوز ان يكون مثبتا في الحكمة على ما قيل لان
موضوع اعلى العلوم الدينيه كيف يجوز ان يكون مثبتا في علم غير
من العلوم الشرعيه لانا نقول لا نسلم انه يجب ان يثبت في
علم اعلى لم لا يجوز ان يكون هذه المسئلة مسئلة مفردة مثبتة يحتاج
اليها الكلام وذكرها في الكتب الكلاميه وتاخرها عن غيرها وضعا
لا يوجب كونها من الكلام ولا تاخرها عن غيرها طبعا لجواز ان
يكون ذكرها على انها من المبادي وتاخيرها للمناسبة في الوضع
وقيل موضوعه ذات الله تعالى وذات الممكنات من حيث انها
مستندة اليه تعالى فان المتكلم يبحث عنهما فيكون المجموع موضوعا
واعترض عليه بما تقدم ذكره وقيل موضوعه الموجود المطلق
لانه يبحث عن عوارضه الذاتيه كالقديم والحادث واقسامه
من الجوهر والعرض قيل عليه انه ينتقض بالعلم الالهي ولو قيد مقيد

بقوله

بقوله على قانون الاسلام اندفع ذلك لا يقال انه يبحث عن
المعدوم والمحال فينبغي ان يكون موضوعه المعلوم لانا نقول الموجود
اعم من الذهني والخارجي او نقول ذكرهما على سبيل الاستطراد
وما قيل قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل وبهذا
القدر لا يتميز العلم كيف وكل يدعي ذلك مع ان المخطي من ارباب
علم الكلام وان كفر او بدع ليس بشيء لان المراد من قانون الاسلام
ما هو من ضروريات الدين المجمع عليه بين المنتسبين اليه
واقومها اصولا وفروعا المراد بالاصول قواعده الكليه ككونه
تعالى فاعلا مختارا وبالفروع المسائل التي تتفرع على القواعد الكليه
كبعثة الرسل وحشر الاجساد وانما كان اقوم اما بالنسبة الى العلوم
الشرعيه فلانه يقيني وساير ها ظني واما بالنسبة الى الالهي فلانه
مستند الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال
العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي فانه مبني على
العقل الذي يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك فالفروع
المستنبط منها كذلك واقويها حجة ودليلا لكونه براهينه قاطعة
واجليها محجة وسبيلا لانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط
المستقيم هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت اللاهوت

الذات واسرار اللاهوت صفات الذات عن استار الجبروت
هى صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب
صفات الافعال المطلع على مشاهدات الملك اى المحسوسات
ومغيبات الملكوت اى الروحانيات وهى اجسام لطيفة
كالملايكه وما قيل اى عالم المعقولات وهى عالم المجردات فمبنى
على مذهب الفلاسفه الفاروق بين المنتجبين اى المصطفين
للرسالة والهدى والمنطبعين اى المجبولين على الضلاله والردى
اى الهلاك الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء فى دار البقاء
يوم العدل والقضاء بمبنى قواعد الشرع فان قواعد الشرع
اصلها الكتاب والسنه والاستدلال بهما موقوف على اثبات
ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موحى اليهم وهذه الامور انما تعلم من
الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها
فان معالم الدين محتاجه الى علم الكلام وعلم الكلام لا يحتاج اليها
هذا وان كتابنا هذا يشتمل على عقايل المعقول ونخب المنقول العقايل
جمع عقيله وهى الكريمه من كل شىء اى يشتمل على نفايس المسائل العقليه
وخيار المباحث النقليه فى تنقيح اصوله وتخريج فصوله يعنى ان
اصوله مهذبه منقحه عن الزوايد وفصوله مجرده مخرجه على القواعد

وتلخيص قوانينه اى تبيينها وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة
معضلاته الابانة الايضاح والامر المعضل لا يهتدى له وموضع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب اى الفروع
متدانيه الجنوب اى متقاربتها مسومة المبادى المسومة المعلمة
والمطالع مقومة العوالى المقومة المستقيمة والمقاطع اراد
بالمبادى والمطالع مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد
بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة
وقيل المبادى هى المقدمات التى تتركب منها الادلة والمطالع
ما ينتهض به المعلل قبل الشروع فى الدليل والعوالى المقاصد اعنى
النتايج والمقاطع المقدمات التى ينتهى اليها الاستدلال وسميته
طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه اسال ان يعصمنى
عن الاباطيل ويهدينى سواء السبيل ويغفر لى خطيئتى يوم الدين
ويبوئنى فى اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء و
الصالحين **وبعد** فمقصود الكتاب مرتب على مقدمه وثلث
كتب وجه الحصر ان ما يذكر فيه ان كان ما يتوقف عليه المسائل
الكلاميه فهى المقدمه والا فلا يخلو اما ان يكون بحثا عن الواجب
وما يتعلق به من الصفات والافعال او عن الممكنات اما بدون

اعتبار التكليف او مع اعتباره اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر
وفيها فصول انما كانت بحث النظر مقدمة للمباحث الكلامية
لان اليقين فيها انما يحصل باقامة البراهين والحجج ودفع الشكوك
والشبه ولا خفاء في ان ذلك انما يكون بعد معرفة النظر وشرايطه

الفصل

واقسامه واحكامه الاول في المبادي ليس المراد بها مبادي الكلام
والا فلا وجه لتخصيص المذكور في هذا الفصل بها بل المراد مقدمات
المباحث المتعلقة بالنظر لكن لما لم يكن عنده فرق بين المقدمات
والمبادي ولئلا يتكرر لفظ المقدمة اطلق عليها لفظ المبادي اعلم
ان تعقل الشي وحده تعقل الشي هو ادراكه مجردا عن اللواحق المادية
وهو اخص من الادراك لانه يصدق ايضا على الاحساس وهو ادراكه
مكتنفا باللواحق المادية مع حضور المادة وعلى التخيل وهو ادراكه
مكتنفا باللواحق بدون اشتراط حضور المادة وعلى التوهم وهو ادراك
المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس وانما خص التعقل بالتقسيم من ساير
انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون بينهما فكرا و
نظرا هي المتعقلات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما سيعرف
ان الفكر هو الحركة في المعقولات وانما لم يجعل العلم مورد القسمة
كما فعل غيره لئلا يتوهم اختصاصه بمعنى اليقين فيرد ان التصور والتصديق

يقسمان

يقسمان الى العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل قسما من العلم
قوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات تفسير لقوله وحده وانما لم يقتصر
على لفظ وحده لئلا يتوهم ان تعقل الشي مع اخر لا يكون تصورا
ولم يكتف بتفسيره كرامة ان يكون المميز ما فيه السلب صريحا والحكم
قد يفسر بانتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا وقد يفسر بانتساب امر
الى اخر فقط ومراده المعنى الاخير والا لم يكن لقوله بنفي او اثبات
فايدة والمراد بقوله من غير حكم من غير ان يلحقه حكم باحدهما فلا
يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق
لانه لا يلحقه حكم يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا لا يقال
الحكم ليس بتعقل لانه من مقولة الفعل والتعقل من مقولة الكيف
فلا يكون التصديق تعقلا اذ المركب من التعقل وغيره لا يكون
تعقلا لانا نقول ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات
والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان و
قبول للنسبة وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من
مقولة الكيف وكيف لا وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست
موجدة للنتايج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية عن
واهب الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك فان قلت

اذا كان عدم الحكم معتبرا في التصور فلا يكون جزءاً من التصديق
المعتبر فيه الحكم والا يلزم تقوم الشي بالنقيضين فيلزم امتناع اعتبار
التصور في التصديق قلت اعتبار التصور في التصديق ليس من حيث
المفهوم فكم من مصدق لم يعرف مفهوم التصور بل من حيث الذات
ولا يلزم ان يكون عدم الحكم معتبرا في التصديق وانما يلزم لو كان
مفهوم التصور ذاتيا لماتحته وانه ممنوع مع انه لا يلزم من اعتبار عدم
الحكم بحسب التصور اعتبار عدم الحكم مطلقا وكلاهما اى كل واحد من
التصور والتصديق ينقسم الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر
انما قال على نظر وفكر تنبيها على عدم الفرق بينهما ههنا لا للتنبيه على المغايرة
بينهما على ما قيل والا لم يعرف النظر بما هو تعريف للفكر كما سيأتى قيل
هذا التعريف لا يتناول التصديق البديهى الذى يكون طرفاه او احدهما
كسبيا ويمكن ان يكون مذهبه ان ذلك لا يسمى تصديقا بديهيا كما هو
راى البعض كتصور الوجود والعدم قيل لو مثل بالحرارة والبرودة
لكان اولى للاختلاف في بداهة الوجود والعدم وهو ضعيف لان
ذكر الوجود والعدم مع كونه مناسبا لهذا العلم تنبيه على ان انكار بداهتهما
مكابرة والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قيل
هذا المثال يناقض ما اختاره اولا من ان التصديق عبارة عن مجموع

تصور الطرفين والحكم لانه يشعر بانه هو الحكم فقط ويمكن دفعه بانه عبر
عن التصديق باقوى اجزائه بالمجاز تسمية الكل باسم الجزء اذ هو متضمن
لذكر الجميع وكسبى يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث
العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا بحيث نحتاج في تحصيله الى
نظر وانما زاد بهذا القيد لتدفع ما قيل لا نم انها لو كانت بديهية
لما فقدنا شيئا اذ لا يلزم من عدم توقفه على نظر عدم توقفه على شيء
آخر من الحدس والتجربة وتوجه العقل اليه او لما تحصلنا على شيء لان
النظرى انما يكتسب من معارف اخرى سابقة عليه فلو كانت
باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره في موضوعات اى معلومات
سابقة سميت بها باعتبار كونها محالا للانظار متناهية او غير متناهية
فيلزم الدور او التسلسل المحالان يجوز ان يحمل على الظاهر وان
يكون اشارة الى دور التقدم والتسلسل من جانب العلة اللذين
هما محالان بالاتفاق لا يقال على تقدير ان يكون الكل مكتسبا
يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن
الاحتجاج لبطلان هذا القسم لانه كل قضية تذكر في بطلان هذا
القسم يكون مكتسبة محتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل لانا نقول

لانم امتناع الاحتجاج وانما امتنع لوكان هذا التقدير واقعا في الواقع
ولزوم الدور او التسلسل انما كان على هذا لا على تقدير محال الايطال
المراد بالحصول الماخوذ في تعريف البديهي والنظري ان كان حصول
كل منهما بوجه فنختار ان الكل بديهي اذ كل شي يتوجه اليه العقل فهو
حاصل من وجه وان كان بحقيقته فنختار ان الكل نظري والدور
والتسلسل انما يلزم لوكان حصول كنه كل منهما موقوفا على كنه الاخر
ولا نسلم انه كذلك اذ يجوز معرفة كنه الشي بمعرفة شي اخر بوجه ما كما في
الماهيات المركبة فانها تحد ببسايطها مع ان بسايطها معرفة بالرسم
لانا نقول المراد جميع افراد الحصول الشامل لما يكون بوجه ما وبالحقيقة
او نختار ان المراد الحصول بالحقيقة ولا يجوز ان ينتهي الى العلم
بشي بالاعتبار فانا نقول ذلك الاعتبار اما ان يكون معلوما بالحقيقة
او بالاعتبار ويلزم الدور او التسلسل والنظر لما ذكر ان البديهي
هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريفهما والفكر يطلق على
حركة النفس بالقوة التي في مقدم البطن الاوسط من الدماغ
اية حركة كانت اذا كانت في المعقولات اذ لو كانت في
المحسوسات تسمى تخيلا وتسمى تلك القوة باعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار
الثاني متخيلة وعلى حركتها من المطالب الى مباديه وعلى حركتها من المطلوب

طالبة

8

طالبه لمباديه ثم منها ترتيبها اليه وهو الفكر الذي يتوقف عليه الامور
الكسبية والنظر يطلق على ملاحظة الامور التي هي مباد للمطلوب
بعد عنيتها استحصارا لها وعلى الفكر بالمعنى الاخير وهو ترتيب
امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم قوله
على وجه الخ احتراز عن النظر الفاسد فانه ليس نظرا بالحقيقة وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا لتعريفها و
شرحها ماهيات الاشياء وان كانت موصلة الى تصديق سميت
حجة ودليلا اذ بها تغلب المستدل على الخصم ويهتدي الى المطلوب
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة قدمها على الحجة لتقدمها عليها طبعا
وفيه مباحث الاول في شرايط المعرف كان الاولى ان يقول في
المعرف وشرايطه معرف الشي ما يستلزم معرفته معرفته يعني ما يكون
معرفته سببا لمعرفة ذلك الشي فلا يرد المحدود والمرسوم قيل هذا التعريف
غير مانع لصدقه على الدليل وعلى الملزومات البينة اللوازم كالسقف
للجدار فان تصوراتها يستلزم تصور لوازمها مع انها لا تسمى معرفا
ويمكن ان يجاب عن الاول بان ذكر المعرفة يخرجه لاصطلاحهم على
اختصاصها بالتصورات ولا يلزم من عدم رعايته حيث قال فان
النظري انما يكتسب من معارف عدم رعايته مطلقا وعن الثاني

بان ماكنا به عن القول والقول لا يطلق الا على المركبات واما الملزوم
المركب فاما ان يكون مباينا في الصدق او مجامعا فان كان الاول
فلا يرد ذلك لاشتراطنا فيما بعد في كون المعرف معرفا كونه مساويا في العموم
فكانه قال محمول يلزم من معرفته معرفته وان كان مجامعا فيلزم ان يعرف
ولا يرد دلالة الاثر على المؤثر كالدخان مع النار اذ ذاك تصديق
بوجود النار لا تصور فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان
العلم بالاول سبب للعلم بالثاني وتقدم السبب على المسبب واجب
فلا يعرف الشي بالمساوي له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس
بفرد فان الزوج والفرد متساويان في الجلاء والخفاء على مذهب
من يجعل التقابل بينهما تقابل التضاد ومن يجعل التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة كان الزوج اعرف لان الزوج ح ملكة والملكة
اعرف لان الاعدام تعرف بالملكات فلو مثل بتعريف احد المتضايفين
بالاخر كتعريف الاب بمن له ابن لكان احسن ولا يعرف الشي بنفسه
ايضا لاستحالة كون الشي سابقا على نفسه في العلم والا لزم ان
يكون معلوما قبل كونه معلوما سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط او
مع غيره مثل الحركة اي الاينية نقلة والانسان حيوان بشر ولقائل ان
يقول بعض الالفاظ المرادفة ربما يكون اعرف عن بعض ويمكن ان

يجاب

يجاب عنه بان التعريف يكون ح بحسب اللفظ والبحث ليس فيه
ولا يعرف بالاخفى منه اي من ذلك الشي سواء توقف عليه اي على
ذلك الشي معرفته اي معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين
بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريفهما
بالاثنين او لم يتوقف مثل ان يقال النار ركن يشبه بالنفس اي
في اللطافة وعدم الرؤية فان النفس اخفى عند العقل من النار
اعلم ان كل واحد من هذه الاقسام سوى الاخير اشد محذورا مما قبله
لان كل متاخر يشتمل على ما يشتمل عليه المقدم من القبح مع زيادة الا
الاخير فان تعريف الشي بنفسه اقبح منه لان الاخفى ربما يكون اعرف
في بعض الوجوه وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره لان شروط
العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته فان كل ما هو شرط
للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك
ان ما يكون شرطه ومعانده اقل فهو اكثر وجودا عند العقل فيكون
اشهر واظهر عنده والاظهر عنده يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا
ثم ينتقل منه الى الخاص ولان التمييز انما يكون بعد الاشتراك ويجتنب

عن الالفاظ العربية بالنسبة الى السامع وعن المجازية والمشتركة
اذا خلت عن قرينة معينة للمراد لان الغرض من التعريف فهم المقصود
وهو يفوت باستعمالها والتكرار سواء كان المكرر نفس المعرف او
بعضا منه مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمعة
عن الوحدات هي نفس الكثرة ومثل ان يقال الانسان حيوان
جسماني ناطق فان بعض المعرف الذي هو الحيوان دال على الجسم بالتضمن
فذكره يكون تكرارا لا فايدة فيه واعلم ان التكرار انما يحصل اذا دل
عليه اللفظ المذكور مطابقة او تضمنا اما اذا دل عليه التزاما فلا تكرار
والا لكان ذكر الجنس مستدركا في التعريفات لدلالة الفصل عليه
التزاما اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة التكرار بحسب الضرورة هو الذي
لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا وذلك في تعريف المضايفين فان
المتضايفين هما اللذان يكونان معا في العقل والوجود مثل الابوة
والبنوة فيجب ان يعرف كل منهما بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما
معا فيحصلا في العقل ثم يكرر السبب ليخص البيان بالذي يراد تعريفه
منهما مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه
من حيث هو كذلك اي من حيث يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه
فالحيوان هو الاب والآخر هو الابن والتولد سبب الاضافة وقولنا

من حيث

من حيث هو كذلك هو تكرار ضروري لانه الذي يفيد انتساب معنى الاضافة
الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يضاف
الى الابن ويتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيث كونه
انسانا او جسما فلولا التكرار لكان ذلك تعريفا للذات المجرد عن
الاضافة لا الموصوفة بها او حاجة التكرار الحاجي هو الذي لو لم يقع يكون
التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كتعريف المركب من الذات والعرض
الذاتي له كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعر لا يكون ذلك
التقعر الا في الانف فصار الانف مكررا وهذا التكرار انما سارغ
للحاجة ولو لم يقع يكون التعريف صحيحا اذ يجوز ان يقال هو شيء ذو تقعر
يختص بالانف لكن لا يكون كاملا فان السوآل عن الانف الافطس
فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسوآل و
لو لم يكرر لا يكون كاملا **الثاني** في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد
وان يساويه في العموم اي يصدق على كل ما يصدق عليه المعرف
والخصوص لا يصدق على ما لا يصدق عليه المعرف ليشتمل جملة افراده
ويميزها عن غيرها ليكون جامعا ومانعا فلا يخلو من ان يكون داخلا
فيها او خارجا عنها او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه
وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق قيل فيه تسامح

اذا الداخل في الشي لا يكون جميع اجزائه واجيب بان المراد بجميع الاجزاء
هي المادية ورد بان الحد التام لا يحصل من الاجزاء المادية وحدها
بل يحتاج الى الجزء الصوري الذي هو الترتيب ولذلك عد الاكثر مثل
الناطق الحيوان في تعريف الانسان حدا ناقصا لاختلال الجزء
الصوري وبانه لو كان المراد بجميع الاجزاء هي المادية وحدها لم يكن
الجواب عن ص — لقوله في الشك الاول ان جميع اجزاء الشي نفسه جهة اذا المادية وحدها
لا يكون نفس الشي او لم يكن وهو الحد الناقص كتعريف الانسان
بالجسم الناطق او الناطق وحده كما هو مذهب بعض والثاني هو
الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك او الضاحك وحده
والثالث ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا سمي حدا ناقصا
ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس كما
اذا ركب من الجنس والخاصة سواء كان الجنس قريبا او بعيدا
سمي رسما تاما اعلم ان الاكثر لم يجعلوا المركب من الجنس البعيد و
الخاصة رسما تاما ولم يعتبروا المركب من العرض العام والفصل او
الخاصة اصلا لان الغرض من التعريف اما التمييز او الاطلاع على
الذاتيات والعرض العام لا يفيد شيئا منهما فوجوده وعدمه سواء
وفيه نظر لجواز ان يكون الغرض الاطلاع على الامر المشترك والمميز

لا يقال

لا يقال يخرج من هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف النفس بانها
جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول التعريف بالمثال
تعريف بكون الشي مشابها لآخر في بعض العوارض وذلك انما يصح
اذا كانت المشابهة مساوية بينة وح يكون داخلا في الرسم واعترض
عليه بان مجموع اجزاء الشي عينه ضرورة امتناع كونه داخلا فيه اذ
الداخل في الشي هو الذي يركب الشي منه ومن غيره فيكون التعريف
بجميع الاجزاء تعريف الشي بنفسه وهو مح والجزء انما يعرف الكل
اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان
جميع الاجزاء غنية عن التعريف فلا يكون ذلك الجزء معرفا له او معرفا
بغير ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشي وذلك الجزء المعرف
اما ان يكون هو اي الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه او ما هو
خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه
به لامتناع التعريف بالوصف الذي لا يكون مختصا بالماهية و
توقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ
الاختصاص هو ثبوت الوصف للشي وانتفاؤه عن غيره وذلك
اي كل واحد منهما محال اما الاول فللزوم الدور واما الثاني فلعجز
النفوس البشرية عن ذلك بالبداهة ولمانع ان يمنع لزوم الدور

على تغاير جهة التوقف اذ العلم باختصاصه به يتوقف على معرفته من
وجه ومعرفته برسمه يتوقف على العلم باختصاصه وكذا يمنع لزوم امور تصوره
غير متناهية اذ يكفي معرفة ما عداه اجمالا وبان المطلوب ان كان مشعورا
به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع
طلبه لامتناع توجه النفس على ما لا شعور به اصلا واجيب عن الاول
بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم
على شي يمتنع ان يكون نفسه فان قلت على تقدير ان يكون جميع الاجزا،
مغايرا له لا يلزم جواز التعريف بجميع الاجزا، مطلقا لجواز ان يكون بعضها
معرفا لذلك الشي وح لو عرف بجميع اجزائه لزم الدور قلت لا يجوز كون
بعض الاجزا، معرفا لذلك الشي فان العلم بالاجزا، مقدم على العلم به وح
لو كان بعض الاجزا، معرفا به لزم التعريف بما علم متاخرا والى هذا اشار
بقوله ومعرفا به وفيه نظر لان الخصم لم يدع جواز التعريف بجميع الاجزا، مطلقا
حتى يرد هذا السوال مع انه كلام على السند ومعرف الشي ليس بواجب
ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا حتى يمتنع تعريف الشي ببعض اجزائه
لجواز استغنائها باسرها لكون كل واحد من الاجزا، غنيا عن التعريف
او معرفا بمعرف آخر واحتياج المجموع من حيث هو مجموع الا يرى ان
كل واحد من اجزاء المعجون يكون معلوما مع الجهل بحقيقته وتعريف الموصوف

موقف

١٢

متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه
وذلك اي كون الوصف المعرف بهذه الحيثية انما يتوقف على اختصاصه
اي اختصاص الوصف بالماهية وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس
الامر فانه اذا كان بين الشي ووصفه المساوي لزوم بين كان
العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه لا على
العلم بهما حتى يمتنع التعريف لاستلزامه ذلك المحال الذي ذكرتموه وهو
ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل و
مجموع ليدل على المغايرة فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزا، متقدما
بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما قيل فيه نظر
لان تقدم كل واحد واحد يقتضي تقدم الاحاد بالاسر فيكون الاحاد
بالاسر مغايرة للماهية وليس هناك مجموع من حيث هو مجموع حتى يقولوا
انه نفس الماهية اذ ليس هناك جزء خارج عن الاحاد بالاسر لاشتماله على
الاجزا، المادية والصورية فلو اعتبرنا صورة اخرى عارضة للمادية و
الصورية لزم كون الجزء الصوري داخلا وخارجا معا وهو محال اقول
ان اراد بقوله تقدم كل واحد واحد يقتضي تقدم الاحاد بالاسر تقدم
الاحاد من حيث المجموع فهو ممنوع وان اراد تقدم الآحاد باعتبار
واحد واحد فمسلم ولا يضرنا ولو كانت الاجزا، باسرها حتى الصوري

معلومة كانت الماهية فيكون غنية عن تعريف اجزائها والا اى لم يعلم
الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد معرفة ماهية المحدود اذ اقصى
مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء
معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا ولو استلزم الخارجي تصوره تصوره اى
المعرف فان كان متصورا كان الملزوم متصورا لاستلزامه اياه فاستغنى
عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول
وفيه نظر من وجوه احدها انه يجوز ان يكون اللازم معلوما والملزوم معلوما
به الثاني انه يجوز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه وح
لا يلزم المحذور الثالث انه يلزم على هذا امتناع التعريف لشي من
الماهيات بعين ما ذكرتم ولا تتوهم انه لا يتاتى في المركب لجواز ان لا يكون
التركيب معلوما لانه اذا لم يكن التركيب معلوما لا يكون المركب معلوما
هكذا قيل وفيه بحث بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد
استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود والحاصل
انه يحصل بجميع تصورات الاجزاء تصور واحد لجميع الاجزاء والحق ان الاجزاء
اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة مجموعا يوجب حصول
شي آخر هو الماهية ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل والا تقدم الكل
على نفسه وكذا الرسم اذا كان مركبا اى انما يفيد اذا استحضر العرضيات

او الذاتيات

او الذاتيات مع العرضيات بهذه الحيثية واما المفرد ذاتيا كان او عرضيا
فلا يفيد اذ المعرف قول شارح وذلك من اقسام النظر وهو ترتيب امور
معلومة كما عرفت وقيل المفرد غير مساو فلا يصلح للتعريف لان معناه شي
ذو كذا وهذا المعنى نظرا الى مفهومه ما لم يقترن به امر لا يصير متعينا مختصا بشي
فيكون من حيث المفهوم اعم وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يكون الخاصة و
الفصل بانفرادهما مساويين لكن الحال ليس كذلك وعن الثاني بان توجه
الطلب نحو الشي المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان قيل ما هو
معلوم منه معلوم مطلقا فلا يمكن طلبه وكذا ما هو مجهول قلنا لا نم ان ما هو
مجهول منه مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا شي مما
يصدق عليه وهذا قد تصور شي يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان المجهول
هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح بانه
شي به الحيوة والحس والحركة وان له حقيقة هذه صفاتها فيطلب تلك
الحقيقة بعينها ومنهم من اثبت وراء الوجهين امرا ثالثا يقومان به ولا
حاجة اليه لانه ليس لنا الا ذات مجهول ووجه معلوم الثالث في بيان
ما يعرف من الماهيات ويعرف به الحقايق اما ان يكون بسيطة
اى لا يكون لها جزء او مركبة وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب
فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا حد اذ لا جزء له ولا يحد به لانه ليس

جزء للغير كالواجب والبسيط الذي يتركب عنه غيره يحد به لتركب الغير عنه
ولا يحد لبساطته كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما تحته
من الافراد والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لتركبه ولا يحد به لعدم
تركب الغير عنه كالانسان والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لتركبه و
يحد به لتركب الغير عنه كالحيوان فالحد سواء كان تاما او ناقصا للمركب لاشتماله
على جميع الاجزاء او بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة
واما الرسم الناقص وهو التعريف بالخارج فيشملهما اي المركب والبسيط
جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم بين فيعرف به الفصل الثالث
في الحجج جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق وهي مرادفة للدليل
وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول قيل المراد بالمدلول في هذا التعريف المدلول اللغوي حتى لا يلزم
الدور وفيه نظر ولو قال بدل المدلول شيئا اخر لكان احسن والمراد
باللزوم اعم من اللزوم بوسط او بغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد د
بالعلم ما هو اعم من اليقين ليشمل ما يفيد الظن بالمدلول والمراد بوجود
المدلول تحققه في نفس الامر حتى يدخل المدلول العدمي فاما ان يستدل
هذا بيان انواع الحجج تقريره انا اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان نستدل
بالكلي اي بثبوت الحكم للكلي على الجزئي اي على ثبوته للجزئي كما يستدل بثبوت

الحدوث

الحدوث للممكن على ثبوته للجسم الذي هو من افراد الممكن بان يقال كل
جسم محدث لان كل جسم ممكن وكل ممكن محدث او نستدل باحد المتساويين وبين
على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق وكلاهما
يسمى قياسا قال الامام القياس هو الاستدلال بالعام على الخاص و
اورد عليه الاستدلال باحد المتساويين على الاخر فانه قياس مع انه ليس
استدلالا بالعام على الخاص فزاد المص قوله او باحد المتساويين على الاخر
لتندفع ذلك قيل وهو بعد منقوض بمثل قولنا بعض الحيوان ناطق وكل
ناطق ضاحك فانه قياس مع عدم الاستدلال فيه بالعام على الخاص
ولا باحد المتساويين على الاخر لان الناطق ليس اعم من بعض الحيوان
اقول بعض الحيوان الذي اثبت له الضحك مساو للناطق ويمكن ان
يقال ان الحكم في الجزئية بحسب المفهوم فيكون بعض الحيوان بحسب المفهوم
اعم او بعكسه اي يستدل بثبوت الحكم في الجزئي على ثبوته للكلي ويسمى
استقراء تاما ان كان لجميع جزئياته اي كان الاستدلال بثبوت الحكم ان ص
لجميع جزئياته على ثبوته للكلي كما يقال كل جسم عنصري متحيز لان جميع جزئياته
هي الحيوان والنبات والجماد كذلك وهو يفيد العلم لانه بالحقيقة قياس
مقسم ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال لجميع الجزئيات بل
يستدل بثبوت الحكم في بعض جزئياته على ثبوته للكلي كما يقال كل حيوان

يحرك فكه الاسفل عند المضغ لانا استقرينا جزئياته كالانسان والفرس وغيرهما
وجدناها كذلك وهذا لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال الافراد الغير
المستقراة بخلاف المستقراة كالتمساح في هذه المادة يقال انه لا يحرك
الفك الاسفل عند المضغ او بجزئي على جزئي اخر اي يستدل بثبوت الحكم في
جزئي على ثبوته في جزئي اخر لاشتراكهما في امر ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين
وقياسا في عرف الفقهاء كما يقال البيت حادث فيكون السماء كذلك
لاشتراكهما في الشكل والجسمية والجزئي الاول اي المقيس عليه كالبيت في
هذا المثال يسمى اصلا والجزئي الثاني اي المقيس كالسماء يسمى فرعا والامر
المشترك كالجسمية جامعا وتاثيره اي تاثير المشترك الذي هو الجامع في
اثبات حكم الاصل في الفرع يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر
على الشي الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده ويعدم
بعدمه كما يقال الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا ففي
البيت واما عدما ففي الواجب ودوران الشي مع الشي انه يكون المدار
علة الداير وتارة اخرى بالسبر وهو حصر الاوصاف وابطال بعضها
ليتعين الباقي للعلية كما يقال الحدوث لا بد له من علة وهي اما الوجود
او الجسمية لانا سبرنا وتفحصنا فلم نجد له علة سواهما والاول ليس بعلة
والا لكان الواجب حادثا فتعين الثاني والطريقان لا يفيدان اليقين

لان

لان الجزء الاخير من العلة دار معه المعلول وليس بعلة وكذلك الحصر
ايضا وجاز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا او غيرهما
كالمناسبة والاجماع وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول
في علم الاصول فليطالع ثمة الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات
المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات
او بهما ويسمى الاول انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما
كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام
والناقص تباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والناقص
وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والرسم الناقص سماها اقساما
ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات
سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي و
الاقتراني بالعرضيات سماها اصنافا هكذا قيل وفيه نظر اذ الذاتي
والعرضي في الحد والرسم انما هو بالنسبة الى المحدود والمرسوم لا بالنسبة
الى الحد والرسم وايضا كون جزئيات القياس بالعرضيات دون اخلاف صح
الذاتيات ممنوع القياس قول بمنزلة الجنس وسواء من ان يكون
مسموعا او معقولا ليندرج فيه القياس المسموع والمعقول مؤلف
من اقوال المراد بالاقوال القضايا واحترز بها عن القضية الواحدة

المستلزمة لعكسها وعكس النقيض متى سلمت انما لم نقل مسلمة ليشمل
القياس المولف من المقدمات الصادقة والكاذبة فان المقدمات
الكاذبة متى سلمت لزم عنها قول اخر كما يقال ان العالم معلول لعلة تامة
قديمة وكل ما كان معلولا لها يكون قديما فانه اذا سلمت المقدمات لزم
العالم قديم لزم عنه احتراز عن الاستقراء والتمثيل فان مقدماتهما لو سلمت
لا يلزم عنهما شي لامكان تخلف مدلولهما عنهما والمراد باللزوم اعم من
البين او غيره ليشمل القياس الكامل وغيره قيل اذا لم يكن لزومه له
بينا يحتاج الى وسط وقوله لذاته ينافيه لانه احتراز عما لا يلزمه لذاته
بل بواسطة اقول الاحتياج في القياس الغير الكامل الى الوسط لاجل
العلم باللزوم لا لنفس اللزوم وانما قال عنه ولم نقل عنها ليعلم ان
هيئة التاليف داخلة في القياس اذ تلك الاقوال لا تستلزم قولا اخر
الا مع الهيئة المخصوصة لذاته اي لذات القول احتراز عما يلزم النتيجة
لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين
او اجنبية عنها اما اللازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع ع
الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم
منه جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية فانها تنعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

واذا جعلناها كبرى لصغرى القياس ينتج جزء الجوهر جوهر ولا يرد على ذلك بيان
الشكل الثاني بعكس الكبرى لانه فسر الواسطة بما يغاير حدود القياس والعكس
المستقيم لا يغايرها واما الاجنبية فكما في قياس المساواة كقولنا ا مساو
لب وب مساو لج فانه يلزم منه ا مساو لج لكن لا لذاته بل هذا التاليف
والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو قيل
ا مباين لب وب مباين لج لم ينتج ا مباين لج لان مباين المباين
لا يلزم ان يكون مباينا فان الانسان مباين للحجر والحجر مباين للناطق
ولا يلزم منه ان يكون الانسان مباين للناطق بل بواسطة مقدمة اخرى
مضمومة الى الصغرى وهي قولنا كل مساو لب مساو لج لان ب لما كان
مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان مساويا لب مساويا
لج واذا ضممناه الى الصغرى انتج بالذات ا مساو لج قوله قول اخر
قيل هذا احتراز عن استلزام كل قضيتين كيف ما اتفق احديهما فان
ذلك لا يسمى قياسا اقول يرد عليه ان كل قضيتين فهو مستلزم لعكس احديهما
مع انه ليس بقياس ومواد القياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل
ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
ينتج انه حيوان وهو مذكور فيه بالفعل وان قلنا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان
ينتج انه ليس بانسان ونقيضه مذكور فيه بالفعل فان قلت الحكم بان النتيجة

قد تكون مذكورة في القياس الاستثنائي يناقض ما تقدم من الحكم بمغايرة
النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة توافق التالي بالذات وتخالفها بالعوارض
فحيث حكم بكونها مذكورة اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني
اولا اي لا تشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا
فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة والاول اي الاستثنائي
قدمه على الاقتراني لبرائه عن قيد عدمي ولكونه بين الانتاج ولان مباحثه
اقل ولان اكثر احتجاجاتهم في هذا العلم به وهو ان يستدل بوجود الملزوم على
وجود اللازم هذا في المتصلة اللزومية كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان ولم يذكر الاتفاقية لعدم الانتفاع بها في العلوم
او بعدمه على عدم الملزوم كقولنا في هذا المثال لكنه ليس بحيوان فهو ليس
بانسان ولا عكس لجواز كون اللازم اعم ومن قال بلزومهما ايضا اذا
كان اللازم مساويا فقد اخطأ لانا نمنع لزومهما بهذا الاعتبار بل ذلك
باعتبار لزوم الملزوم للازمه لا من حيث هو ملزوم وباعتبار ملزومية
اللازم لملزومه لا من حيث هو لازم او بوجود احد المتعاندين على
عدم الآخر هذا في الحقيقية ومانعة الخلو اي يستدل بعدم احد المتعاندين على
وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فهو فرد

هذا في الحقيقية ومانعة الجمع كقولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد
لكنه فرد فهو ليس بزوج وكقولنا هذا الشيء
اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر
فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا
يكون شجرا او
بعدمه على
وجوده
صح

لكنه

لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه
انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا واذا كان الاستثنائي
راجعا الى ما قلنا فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما اي بين
المقدم والتالي ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم
اللازم عدم الملزوم ويسمى اي تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه
يشترط ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او بالمعاندة ليلزم من وجود
احدهما عدم الآخر ومن عدم احدهما وجود الآخر ويسمى اي تلك المقدمة
شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا وكذبا لا يصدقان
معا ولا يكذبان معا ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان
ولكن يكذبان ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اي لا يكذبان ولكن
يصدقان ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية
ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الآخر ومن عدمه وجود الآخر
واخرى اي ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى
تدل على وضع الملزوم اي في الذي يستدل فيه بوجود الملزوم على
وجود اللازم او المعاند مطلقا او صدقا في الذي يستدل فيه بوجود
احد المتعاندين على عدم الآخر او رفع اللازم في الذي يستدل فيه بعدم

اللازم على عدم الملزوم او المعاند مطلقا او كذبا في الذي يستدل فيه
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وسمي تلك المقدمة استثنائية
والثاني لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو
بحسب ما تركب عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات
الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن
الحمليات والمص لم يتعرض الا الاقتراني الحملي لانه هو المشهور ولانه
اصل البواقي فاستغنى به عنها على اربعة اوجه لانه لا بد له من امر
يناسب طرفي المطلوب لانه لما كانت النسبة بين طرفي المطلوب
مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس احتيج الى امر يعلم بسببه تلك النسبة ولا بد
من ان يكون له نسبة الى طرفي المطلوب اما بالموضوعية او بالمحمولية
او بهما او ما يقوم مقامهما ايجابا او سلبا والا لم يفد القياس اذ لا مناسبة
بينه وبين المطلوب وذلك هو الاوسط ولقايل ان يمنع عدم افادة ما
ليس له شي من المناسبات المذكورة فان اللازم من تعريف القياس
ليس الا استلزامه للنتيجة بالذات واما تكرر الاوسط فلا دليل يدل
عليه بل ربما لا يشتمل على وسط كقولنا كل ج ب وكل ا لا ب ينتج لا
شي من ج ا بالخلف والحق انه لما كان ما شانه ذلك مضبوط القواعد
مبرهن القوانين وما ليس كذلك لم يتمكنوا من ضبطه ولم يمكنهم اقامة برهان

عليه

عليه بحيث يكون كليا قانونيا كما هو المعهود في هذه الصناعة اشترطوا
وجود وسط شانه ذلك ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي
المطلوب والمحكوم عليه في اصغر لانه يكون في الغالب اخص و المطلوب صح
الاخص اقل افرادا وما يكون اقل افرادا يكون اصغر والمحكوم به
اكبر لكونه اعم غالبا والمقدمة التي فيه الاصغر الصغرى لانها ذات
الاصغر والتي فيها الاكبر الكبرى لانها ذات الاكبر فالاوسط اما
ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول
جعل اولا لوقوعه على النظم الطبيعي وهو الانتقال من موضوع المطلوب
الى الاوسط ثم منه الى الاكبر ولكونه اولى الانتاج ومنتجا للمطالب
الاربعة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يتلو الاول
في الشرف لانتاجه السلب الكلي والكلي وان كان سلبا انفع في العلوم
من الجزئي وان كان ايجابا ولكونه موافقا للاول في اشرف مقدمتيه
التي هي الصغرى اذ الاصغر اشرف من الاكبر لكون موضوع المطلوب
اشرف من محموله لان المحمول انما يطلب لاجله اما ايجابا او سلبا او
موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى
المقدمتين او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع
جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين **والاول** ان يستدل بصدق

الاوسط على كل الاصغر اشارة الى الصغرى الموجبة الكلية نحو كل ج
ب او بعضه اشارة الى الصغرى الموجبة الجزئية نحو بعض ج ب
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط اشاره الى الموجبه الكليه
الكبرى مثل كل ب ا او سلبه عنه اي سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه
الاوسط وهو اشارة الى الكبرى السالبة الكلية مثل لا شي من ب ا
على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل وهو اشاره الى
نتيجة الضرب الاول وهي الموجبة الكلية مثل كل ج ا او بعضه اشارة
الى نتيجة الضرب الثالث وهي الموجبة الجزئية مثل بعض ج ا او سلبه
عن كله اشاره الى نتيجة الضرب الثاني وهي السالبة الكلية كقولنا
لا شي من ج ا او بعضه اشاره الى نتيجة الضرب الرابع وهي السالبة
مثل بعض ج ليس ا والثاني ان يستدل بصدق الاوسط على
كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شي من ا
ب او يستدل بعكسه اي بعكس ذلك اي سلب الاوسط عن كل
الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شي من ج ب وكل ا ب
على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شي من ج ا الحاصل من هذين
الضربين ﻫ وذلك الاستدلال انما يتحقق بشرط ان تتحد زمان السلب و
الايجاب الذي في المقدمتين او يكون احدهما دايما اذ لو لم تتحقق

او يستدل بصدق الاوسط على بعضه اي
بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا
بعض ج ب ولا شي من ا ب او سلبه اي
يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر و
صدقه على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب
وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا
الحاصل من هاتين الضربين
صح

واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت
حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دايما ولا شي من القمر بمنخسف وقت
التربيع لا دايما مع كذب قولنا لا شي من القمر بقمر بالامكان ولعل
المص انما خص هذا الشكل بذكر الشرط لان هذه الضابطة من
خصايصه قيل ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج
كما في الممكنة مع الدايمة مثلا يصدق قولنا لا شي من الزنجي بابيض دايما
وكل زنجي ابيض بالامكان مع كذب قولنا لا شي من الزنجي بزنجي
اقول ان كانت الزنجية لازمة لذات الزنجي فصدق الكبرى ممنوع
والا فكذب النتيجة والثالث ان يستدل بصدق الطرفين يعني الاصغر
والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا او يستدل
بصدق احدهما اي احد الطرفين عليه اي على كل الاوسط وصدق الاخر
على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج ا وقولنا بعض ج ب
وكل ج ا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا
الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كله
اي كل الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كله اي كل
الاوسط كقولنا لا شي من ج ا او سلب الاكبر عن بعضه اي بعض
الاوسط كقولنا بعض ج ليس ا او بصدقه على بعضه اي يستدل

بصدق الاصغر على بعض الاوسط كقولنا بعض ج ب وسلب
الاكبر عن كله كقولنا لا شي من ج ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثه والرابع
ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدقه
اى الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل اج او بعضه اى صدق الاوسط
على بعض الاكبر كقولنا بعض اج على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او بصدقه اى
يستدل بصدق الاصغر على كله اى كل الاوسط او بعضه وسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا
شي من اج على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب
ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن
كل الاوسط وصدقه اى الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شي من
ج ب وكل اج على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شي من ب ا
فالقراين العكسيه المنتجه ثلثه وعشرون اربع استثنائيه اثنان فى
المتصلة اللزوميه من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم
عدم الملزوم واثنان فى المنفصله من وضع احد المتعاندين رفع الآخر
فى الحقيقة ومانعه الجمع ومن رفع احدهما وضع الآخر فى الحقيقية

ومانعه

ومانعة الخلو وتسعة عشر اقترانيه اربع من الاول واربع من الثاني
وست من الثالث وخمس من الرابع والكلام المستقصى فيها
فى الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر ليكون الشرح مواعفا
للمتن الثالث فى مواد الحجج لما اشار الى اقسام الحجة باعتبار
الصورة اراد ان يشير اليها باعتبار المادة والمراد بها القضايا
التي يتالف منها الحجج الحجة باعتبارها تنقسم الى ثلثة اقسام لان
القضايا المذكورة اما ان تكون عقلية محضة كقولنا العالم ممكن فيهاصه
وكل ممكن حادث او نقلية محضة كقولنا شارب الخمر عاص
وكل عاص يدخل النار او مركبة منهما كقولنا الخمر مسكر وكل
مسكر حرام وانما لم يذكر المص هذا القسم اما لان ما تركب من العقلية
والنقلية يسمى نقلية ايضا فاكتفى بذكرها عن المركبة او لان النقل
المحض غير مفيد اذ الاخبار المنقولة عن شخص انما تفيد العلم للعلم
بصدقه وذلك بالعقل والاولى اما ان تكون مقدماتها قطعية
وتسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة على سبيل منع الخلو
لانه يمكن ان تكون مركبة منهما وتسمى خطابة وامارة او شبهة
باحدهما اى بمقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة اعلم
ان المص خالف الجمهور حيث يسمى المركب من المشهورات خطابة

فانهم يسمونه جدلا ولم يذكر القياس الشعري لعدم فايدته فيما نحن فيه
والمبادي اليقينيه ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه سواء كان ذلك التصور
بالبداهه او بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء ويسمى اوليات لجزم العقل
فيها اولا بلا واسطه امر وبديهيات او بواسطه تتصورها الذهن عند
تصورهما مثل الاربعة زوج فان جزم العقل بزوجيتها انما هو بواسطة
انقسامها بمتساويين وتلك الواسطة حاضرة في الذهن دايما عند
تصور الاربعة والزوجيه فيحصل عند تصورهما قياس وهو ان الاربعة
منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج ويسمى قضايا
قياساتها معها او يجزم به الحس سواء كان حسا ظاهرا كالحكم بان
النار حارة او حسا باطنا كحكمنا بالجوع والشبع والالم واللذة و
يسمى مشاهدات وحسيات ولقايل ان يقول ان الحس انما يفيد
كون هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة واما الكلي فالحاكم فيه هو
العقل لا الحس وما قيل انما سمي الحس حاكما وان كان هو العقل لان
الحكم بسببه لا يدفع الاعتراض فان المتواترات ايضا كذلك او
كلاهما معا والحس هو حس السمع مثل ان يخبر من محسوس اعتبر كونه
محسوسا اذ لو اخبر امثال العالم بعدم العالم وغيره من الامور
المعقوله لم يحصل العلم به لكن وقوعه هذا زايد اذ كل محسوس كذلك

جمع كثير اشترط اخبار جمع كثير دون عدد كما شرط بعض المحدثين اذ
لا اعتبار له بجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كوجود مكه وبغداد
ويسمى متواترات او غيره اي يكون الحس غير حس السمع مثل ان
يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على
سبيل الاتفاق والا لما كان دايما ولا اكثريا كترتب الاسهال
على شرب السقمونيا ويسمى تجربيات قيل يلزم على هذا ان لا يكون
بين الاستقراء والتجربة فرق لان الاستقراء ايضا انما يحصل بواسطة
تكرر المشاهدة قلت الفرق ان التجربيات تفيد اليقين بواسطة
قياس خفي وهو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من
سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب علم
وجود المسبب قطعا بخلاف الاستقراء فانه لا يقارن هذا القياس
الخفي ولذلك لا يفيد اليقين وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام
قراين اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف
نوره بحسب قربه وبعده عن الشمس ولانخسافه بحسب حيلولة الارض
بينه وبينها ويسمى حدسيات وهي كالتجربيات في تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في التجربيات معلوم السببية
غير معلوم الماهيه وفي الحدسيات معلوم بالوجهين واما الطيبات

مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان
يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل من ان من يطوف
بالليل فهو سارق واما المشهورات مما اعترف به الجمهور قيل فيه بحث
لان المشهور لا يجب فيه اعتراف الجمهور بل ذلك في المشهورات المطلقة
المسماة بالذائعات واما الخاصة باهل ملة او ولاية او صنعة فلا وانت
تعلم ان هذه مناقشة سهلة فان المشهور عند كل طايفة اعترف به جمهورهم
فان قلت المشهورات ان كانت مجزومة بها فهي من اليقينيات او
المغالطات والا فهي من الظنيات فهي ليست قسما على حدتها قلت
النظر فيها ليس من حيث كونها مجزومة او غير مجزومة بل من حيث الاعتراف
لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم او بسبب رقة او حمية مثل العدل
حسن والظلم قبيح وكشف العورة عند الناس مذموم ومواساة
الفقراء محمودة والفرق بين المشهورات والاوليات ان الانسان
لو جرد نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة
من غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض عليه مثل القضايا
فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها بخلاف الاوليات فانه يحكم بها في تلك
الحالة واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس
قياسا على المحسوس وهو كاذب اذ هو تابع للحس فحكمه في غير المحسوس

يكون

يكون كاذبا كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في الجسم وهذا النوع
من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات التي ليست باولية
فان الانسان لو فرض انه دفعة مميزا عاقلا فانه يجزم بها دون المشهورات
ولولا ان العقل والشرع دفعها لعدت من القضايا الاولية و
علامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه
فاذا وصل الى النتيجة نكص الوهم على عقبه واستبعده وقد يستعمل فيها
اي في المغالطة المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شي و
تنفيرها عنه ويؤثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط
كما يقال الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مقياة وانما لا يستعمل في المغا لطه
اذا اريد مع ايقاع التصديق تقدير النفس على القبض او البسط
وقد يكون صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما يستعمل
فانما يستعمل في القياسات الشعرية لانها مبادي لها اذ الغرض من
القياسات الشعرية الترغيب والترهيب ويروجها الاوزان
المطبوع والاصوات الطيبة والالحان الحسنة اعلم ان غير
اليقينيات ايضا ستة لكن لم يذكر الا الاربعة الظنيات والمشهورات
والوهميات والمخيلات وترك منها قسمين المسلمات وهي قضايا
تسلم في علم او عند الخصم كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة والمقبولات

وهي قضايا يؤخذ ممن يعتقد اما لامر سماوي او مزيد عقل او دين اما
الاول فكقوله مقدمات الجدل وسوالم نتعرض له واما الثاني فكقوله
داخلا في مواد الحجج النقلية والثانية اي الحجة النقلية ما اي دليل
صح نقله سواء كان احادا او تواترا او مختلطا ممن عرف صدقه
عقلا فيه بحث لانه لا يتناول الحجة النقلية المركبة من مقدمات
اجماعية قوله عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا
من النقل والا لزم الدور وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل
العقلي دل على صدقهم كما ياتي ان شاء الله تعالى وهو انما يفيد لنا اليقين
اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل
اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لا يفيد لنا اليقين
وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها
لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما يستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا
يحصل اليقين وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل
ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم
المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه
الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا

عدم

عدم النقل اذ لو جاز لم يتعين المدلول الحقيقي وعلمنا عدم النسخ لان احتمال
النسخ يمنع الجزم بقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ
وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان يرجح على النقل اذ العقل
اصل النقل لتوقف صدق النقل على العقل فلو لم يرجح المعارض العقلي
يرجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب
الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل
لتصديق الفرع محال لاستلزامه اي تكذيب الاصل تكذيبه اي تكذيب
الفرع ايضا لان تصديق الفرع ابتني على تصديق الاصل فاذا انتفى
انتفى والثاني يوجب عدم حصول اليقين في مقتضى النقل فثبت
عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي على التقديرين والله اعلم

الفصل الرابع في احكام النظر وفيه مباحث **الاول** ان
النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط من جهة المادة والصورة يفيد
العلم والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام
يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وقالوا لا سبيل الى العلم بشيء سوى
الحس والمهندسون انكروا كون النظر مفيدا للعلم في الالهيات و
زعموا ان الغاية فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق واعترفوا
به في الهندسيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء

كلزوم وجود النهار لطلوع الشمس وعلم معه اى مع ذلك العلم وجود
الملزوم وهو طلوع الشمس او عدم اللازم وهو عدم وجود النهار
علم من الاول اى العلم بالملازمة ووجود الملزوم وجود اللازم و
من الثانى وهو العلم بالملازمة وعدم اللازم عدم الملزوم هذا فى
القياس الاستثنائى وايضا فمن علم ان العالم ممكن وان كل ممكن
فله سبب علم قطعا ان له سببا هذا فى القياس الاقترانى ومن الالهيات
فيلزم بطلان المذهبين فان قيل هذا اثبات النظر بالنظر فهو
من قبيل اثبات الشىء بنفسه قلنا لا نسلم كونه اثباتا للشىء بنفسه وتحقيقه
انا نثبت القضية الكلية بمشخصة وقد يكون المشخصة ضرورية دون الكلية
لاختلاف العنوان فان البديهى مشروط بتصور الطرفين وتصور
الشىء بكونه نظرا ما غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة وللقايل ان يقول
حاصله بداهة ان هذا النظر مفيد للعلم ولا يلزم من كون هذا النظر
الخاص مفيدا للعلم كون كل نظر كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان
المدعى مهملة لا كلية لكنه وان سهل بيانه بقل جدواه اذ الجزئى لا يثبت
الا بالكلى احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب
النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطائه لكن التالى
باطل وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى بانه ان كان ضروريا

لما بان خلافه وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر ولزم التسلسل
فان قلت هذا التقرير ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب
النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر نظرى فالترديد فيه قبيح
واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان نظريا يكون لازما
للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام فى لازم
النظر الثانى قلت المراد بالضرورى ما يكون واجب الحصول
غير محتاج الى نظر اخر وبالنظرى ما يكون محتاجا الى نظر اخر فلا يرد
السوال واعلم ان الامام ذكر هذا الوجه فى المحصل على وجه لا يرد عليه
شىء مما ذكرنا فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز
ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم
التسلسل ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لا تفيده الثانى انا لو قلنا
انه يفيد العلم لزم احد الامرين اما عدم الطلب او عدم العلم
بالمطلوب لان المطلوب ان كان معلوما قبل الطلب فلا طلب
لامتناع تحصيل الحاصل ولعدم الفايدة فى طلبه وان لم يكن معلوما
فاذا حصل فكيف يعرف الناظر بانه مطلوبه لعدم الشعور به قبل لا يلزم
من عدم العلم بان ما حصل عقيب النظر مطلوبه عدم كون النظر مفيدا للعلم
الثالث ان النظر لو افاد العلم لوجب استحضار مقدمتين معا فى

الذهن او الاستحضار بواحدة وهما محالان اما الاول فلانا نعلم
ان الذهن لا تقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة
التوجه الى مقدمة اخرى واما الثاني فلان المقدمة الواحدة لا تنتج
بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم به اي بالمطلوب وباستلزام
المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري قوله لو كان ضروريا لما
بان خلافه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطأ
بعد النظر الصحيح ممنوع قوله وباستلزام المقدمتين لا دخل له في الجواب
لكنه للتصريح بنفي مذهب الخصم وعن الثاني بان طرفيه معلومان اما
بذاتيهما او بعارض من عوارضهما والنسبة الواقعة بينهما مبهمة والمط
تعينها اي تعيين بالايجاب او بالسلب واذا حصل ذلك للناظر
تميز عن غيره بواسطة العلم بطرفيه وحاصل الجواب منع الحصر واثبات
قسم اخر وهو ان يكون معلوما من وجه دون وجه مع انا نقول لم لا يجوز
ان يكون مجهولا له مطلقا فاذا حصل من الدليل علم انه المطلوب
عن ذلك النظر ايضا ولا بد لنفي ذلك من دليل وانما خص الجواب بالتصديقات
مع كون الشك عاما لان الجواب عن التصورات قد مر وعن الثالث
بان امتناع حصول المقدمتين معا في الذهن ممنوع فان الذهن يستحضرهما

كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة كما في المتصلات او المعاندة بينهما
كما في المنفصلات لا يقال ليس هناك قضيتان لان الحكم باللزوم او
العناد اخرجهما عن كونهما قضيتين لانا نقول هذا الكلام على السند ومع
هذا فان اقتران حرف الشرط بهما يكون حال الحكم باللزوم وذلك الحكم
متاخر عن تعقل المقدمتين وبه يحصل المطلوب ولقائل ان يقول التصديق
الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين
اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين و
تصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيهما من الحكم ونعلم بالضرورة
ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا
والحق ان يقال ان المقدمتين من الاسباب المعدة لحصول العلم
بالمطلوب والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعهما بل يجوز ان يحصل واحد
بعد واحد هذا مع انا نقول ما ذكرتم من الادلة على ان النظر الصحيح
لا يفيد العلم لا يخلو من ان يكون مفيدا المطلوبكم او لم يكن فان كان
بين كذب ما ادعيتم وان لم يكن بطلت ادلتكم واحتج المهندسون
بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور فلو كان الفكر مفيدا
للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى
وذات الله تعالى غير معقول ولا جائز التعقل لما سنذكر في الكتاب

الثانی فی الالهیات فلا تکون محکوما علیه الثانی ان اقرب الامور الی
الانسان هویته التی یشیر الیها بقوله انا وانت تری یعنی لو افاد النظر
فی الالهیات لافاد فیما هو اقرب الاشیاء الی الانسان وهو هویته
لکن التالی باطل لانک تری فی مباحث النفس اختلافات کثیرة فی
انها ما هی وکیف هی واذا کان النظر لا یفید العلم باقرب الاشیاء الی
عقولنا فما ظنک بابعدها عن الاوهام والعقول واجیب عن الاول
بان التصدیق موقوف علی تصور الطرفین باعتبار لا بالحقیقه وذات
الله تعالی کذلک ثم ما ذکرتم فی الظن ای ابتم وان لم تقولوا بان النظر یفید
للعلم فی الالهیات تقولوا بانه مفید للظن فیرد علیکم ما اوردتم علینا
فما هو جوابکم فهو جوابنا وعن الثانی بانه دلیل علی عسره توجیهه انا نمنع
بطلان التالی قوله للاختلاف قلنا الاختلاف لا یفید ذلک لجواز ان یکون
انظار بعضهم او کلهم غیر مشتملة علی الشرائط نعم ما ذکرتموه دلیل علی
عسره ولا شک فیه اذ الوهم یلابس العقل فی ماخذه والباطل یشاکل الحق
فی مباحثه ولذلک تخالفت فیه الاراء وتصادمت فیه الاهواء وتلف
معوا منه الا الافراد من الاذکیاء الذین لا یتزلزلون عن اعتقاداتهم
بادنی شبهه ولیس الکلام فی العسر بل الکلام فی الامتناع **فروع** علی ان
النظر الصحیح یفید العلم **الاول** ان النظر الصحیح بعد الذهن لحصول النتیجة

من المبداء الفیاض باتفاق الحکماء والاشاعرة لکن المبداء هو الواجب
بتوسط العقول عند الحکماء وعند الاشاعرة هو الواجب بلا توسط بل
ابتداء والنتیجة تفیض علیه ای علی الذهن عقیبه ای عقیب النظر الصحیح
عادة ای یکون ذلک دایما مع امکان التخلف عند الشیخ ابی الحسن
الاشعری ووجوبا عند الحکماء ای یمتنع ان لا یحصل عقیبه النتیجة من المبداء
الفیاض فان القابل قد تم قبوله لحصول المقدمتین علی الترتیب الصحیح
فیجب وقوع الفعل من الفاعل عند الاستعداد التام من القابل لما
ثبت من قواعدهم وقالت المعتزلة النظر یولدها فی الذهن ومعنی التولید
ان یوجب وجود شی وجود اخر کحرکة الید والمفتاح اعلم ان المعتزلة
یسمون کل ما یصدر عن الحیوان بلا توسط شی مباشرة وکل ما یصدر عنه
بتوسط شی تولیدا فایجاب الجسم المیل مباشرة وحرکته بواسطة المیل تولید
فمعنی التولید ان یوجب وجود شی وجود اخر بتوسط اخر لا ان یوجب
وجوده وجود اخر مطلقا علی ما قاله المص ثم فی تمثیله بحرکة الید والمفتاح
بحث اذ لو جعل المیل واسطة فی الحرکة کفاه التمثیل بحرکة الید والا فلا یکون
حرکة المفتاح تولیدا لان حرکة الید لا توجب حرکة المفتاح بتوسط شی الا
ان یعتبر بالنسبة الی المحرک حتی یکون حرکة الید واسطة ثم مذهبهم مخالف
لمذهب الحکماء والاشاعرة فی ان النتیجة یکون من الناظر بتوسط النظر

اذ عند هما ليست من الناظر و موافق لمذهب الحكما في امتناع التخلف
ومخالف للاشاعرة في ذلك ويتبين فساده اي فساد القول بالتوليد
ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكذا مذهب الحكما ببيان
انه لا يجب على الله تعالى شي والعجب من الشيخ انه يقول لا موثر في شي الا
الله تعالى ثم يناقضه في استناد الاعداد الى النظر الثاني الاشبه اي
الحق انه لا بد في الانتاج بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضتين لهما اي الجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها موديا
الى المط بان يعلم كيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي اندراج
الصغرى في الكبرى فان حصول المقدمتين وحدهما من غير ملاحظة هذا
المعنى لا يكفي في الانتاج والا لما تفاوت الاشكال في جلاء الانتاج
وخفائه اذ نفس المقدمتين في كل منها حاصل لكن التالي باطل فيعلم ان
العلم بالاندراج لا بد منه في العلم بالانتاج وانما قال الاشبه دون ان
يقول الحق لان ما ذكره من الدليل على الاحتياج الى ملاحظة الترتيب غير
مفيد لليقين لانه لا يفيد الا انها شرط في جلاء الانتاج وايضا لعل الاختلاف
في الجلاء والخفاء يكون لاختلاف الاشكال في اللوازم لا لسهولة تعقل
الاندراج وعدمه والحق ان مجرد اجتماع المقدمتين منتج في الشكل الاول
دون سائر الاشكال و هذا الاحتياج في لزوم النتيجة فيها الى دليل وما قال

ابن سينا

ابن سينا قد نعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر ثم نرى بغلة منتفخة البطن فنظن
انها حامل وما هو الا للذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج
هذا الجزئي تحت ذلك الكلي ليس بشي لان ما ذكره من المثال انما يصح عند الذهول
عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما فلا الثالث المشهور ان النظر
الفاسد اي الذي ليس يشتمل على ساير شروط الصحة اما من جهة المادة
او من جهة الصورة او من جهتيهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بخفية نتيجة
كاذبة في نفس الامر لانه لو استلزمه لاستلزمه ايضا اذا نظر المحق في
شبهة المبطل والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم واجيب بانه انما
لا يستلزم الجهل للمحق لانه لا يعتقد صحة مقدماته مع القطع بان النظر الصحيح
يفيد العلم وقيل بخلافه اي ان النظر الفاسد يستلزم الجهل كما ان الصحيح
يستلزم العلم والحق ان الفاسد ان كان مقصورا على المادة وكانت
الصورة صحيحة استلزم اي في بعض الصور فان القول بان العالم
معلول لموجب قديم وكل معلول لموجب القديم قديم يستلزم ان العالم
قديم وما قيل ان الاستلزام انما كان لو تحقق بين موداه وبين مادته
في نفس الامر نسبة يستلزمها استلزامه كالنظر الصحيح للعلم ضعيف لان المراد
بالاستلزام انه لا يتخلف عنه لاشتماله على جميع الشرايط ضرورة اعتقاد
الناظر صدق مادته والاستلزام لو اقتضى تحقق نسبة بين موداه ومادته

فی نفس الامر لما کان بمجرد تسلیمها کافیا فی اللزوم علی ما یدل علیه تعریف
القیاس سلمنا ان الاستلزام یقتضی النسبة المذکورة لکن لا نم انتفاؤها
ههنا فان المادة الفاسدة لا یمنع ان یکون بینها و بین فاسد اخر فی
نفس الامر نسبة تقتضی الاستلزام و الا ای وان لم یکن الفساد مقصورا
علی المادة بل یکون مقصورا علی الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا
یستلزم الجهل اذ المستلزم هو النظر المرتب علی الوجه الخاص والترتیب
منتف ههنا البحث الثانی فی انه کاف فی معرفة الله تع ومستقل
بادراک الامور الالهیة ولا حاجة الی المعلم کما هو مذهب الاسماعیلیة فانهم
قالوا لا بد من المعلم المعصوم لیعاضد قوله الدلیل کما یعاضد الشمس نور
العین عند الابصار عند غروب الشمس بفقدان الضوء لا یری العین شیئا
فکذلک نور العقل بالنسبة الی قول الامام المعصوم فلا بد من امام معصوم
فی کل زمان لیعلم طرق المعاش والمعاد ویرشد الی وجوه الادلة وازاحة
الشبه وهو مؤید من عند الله تع لئلا یحتاج الی معلم آخر وندل علیه ای علی
ان النظر کاف فی ذلک ما ذکرناه من ان النظر یفید العلم و من ان العاقل
اذا احضر فی ذهنه ان العالم ممکن وکل ممکن فله صانع علم بالضرورة ان
العالم له صانع سواء کان هناک معلم او لا قیل الملازمة مسلمة لکن تحقق
المقدم ممنوع لجواز ان یکون حضور المقدمتین مع سایر الشرائط متوقفا

علی التعلیم من الامام المعصوم قلت هذا منع مکابرة لا یلتفت الیه
فاذا راجعنا انفسنا وجدنا العلم بذلک مع شرایط الانتاج احتجت
الاسماعیلیة بان الخلاف والمراء ای المجادلة مستمر بین العقلاء فی
ذلک ولو کفی العقل لما کان کذلک وایضا فان الانسان لا یستقل
بتحصیل اضعف العلوم کالنجوم والنحو واخس الصنایع کالحیاکة والخیاطة
بل یحتاج الی استاد یهدیه الی ذلک فکیف باصعبها وهی معرفة الله تع
وصفاته واحکامه واجیب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحیح
لما وقع لهم ذلک وعن الثانی بان العسر مسلم ولا شک انه لو کان معلم یعلم
المبادی والحجج ویزیح الشکوک والشبه کان اوفق واسهل وانما النزاع
فی الامتناع وما ذکرتم لا یدل علیه اعلم ان ما نقله المحقق نصیر الدین الطوسی
فی تلخیص المحصل ولا یشک مثل حبیر لا یدل علی ان النظر عندهم غیر کاف
فی معرفة الله تع لانه قال انهم لا ینکرون استلزام مقدمات اثبات الصانع
نتایجها بل یقولون هذا وحده لا یجزی ولا یحصل به النجاة الا اذا اتصل به
تعلیم معلم الثالث فی وجوب النظر فی معرفة الله تع واجب بالاتفاق
لکن عندنا بالشرع وعند المعتزلة بالعقل اما عندنا فلقوله تع قل انظروا
ماذا فی السموات والارض ونحوه فان الایة دلت علی وجوب التفکر
فی مخلوقات الله تع لیستدل بها علی وجود الصانع و وحدانیته اما

واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تع واجبة عقلا لان شكر الله تع واجب عقلا
فان نعم الله تع على العبد كثيرة قال الله تع واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة
وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تع واجب عقلا وشكر الله تع
يتوقف على معرفة الله تع فمعرفته تع واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر
اذ لو كان بالسمع لدار وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في
كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن
الواجب المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا
يجب تحصيل النصاب واعترض عليه اي على هذا الدليل بان مبناه
على حكم العقل بان معرفة الله تع واجبة عقلا وسياتي الكلام فيه اي
في ان حكم العقل بط بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغيره اي
بغير النظر فانه اذ امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وعلى استحالة
التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اي امتناع العرفان بغير النظر ممنوع
لم لا يجوز ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو راي الاسماعيلية
او بالالهام كما هو راي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما يقول اهل
التصوف وكذا استحالة التكليف بالمحال ممنوع بل هو واقع فان ما
علم الله تع عدم وقوعه يقع التكليف به كايمان ابي لهب امتنع وقوعه

ومع

ومع هذا فقد كلف به اقول التكليف بالممتنع بالذات محال عندنا
ايضا وايجاب الواجب المطلق بدون مقدمته من هذا القبيل وايضا
امتناع العرفان بغير النظر متفق بيننا وبين المعتزلة فلا وجه لمنعه
وبان قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل
البعثة بنفي لازمه وهو العذاب على الترك قبل البعثة فدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع هذه معارضة لدليل المعتزلة توجيهها ان يقال لو كان
النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة لعدم توقفه على البعثة بل على العقل
والعقل متحقق قبل البعثة ولو وجب قبلها لعذب تاركه قبلها لان التعذيب
على الترك من لوازم الوجوب لكن اللازم بط للآية فينتفي الملزوم
وهو الوجوب قبل البعثة واعلم ان هذا الدليل الزامي فان التعذيب
على الترك ليس من لوازم الوجوب عندنا بل استحقاق التعذيب من
لوازمه والاية لم تدل على نفيه قيل احتجاج للمعتزلة على ان ليس الوجوب
بالسمع تقريره لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء فان المكلف
لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع
ما لم ينظر قلنا انه مشترك الالزام لانه لو وجب عقلا لافحم ايضا لان وجوب
النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات هي التي تقدم ذكرها
وهي ان شكر المنعم واجب عقلا وذلك يتوقف على المعرفة وهي لا تحصل

الا بالنظر وما يتوقف عليه الواجب واجب وهذه كلها مختلف فيها
تفتقر الى انظار دقيقة فيقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر
فيلزم الافحام لا يقال قد يكون فطري القياس فالمكلف اذا قال
لا انظر حتى لا يجب على النظر قال له النبي انك تعرف وجوب النظر
لدفع الخوف فيتنبه المكلف وينظر لانا نقول له ان لا يستمع اليه
ولا يأثم بتركه فلا يوجد من النبي الا الالزام وهو المراد بالافحام و
الامام بعد معارضة دليل المعتزلة اجاب في المحصل عنه بان تحقق الوجوب
لا يتوقف على العلم بالوجوب اذ العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب
لكونه تابعا للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم به يلزم الدور بل انما
يتوقف على امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل فيما نحن فيه
في الجملة لان المكلف اذا نظر في المعجزة علم كون النبي صادقا فعلم
بعد ذلك ان النظر كان واجبا عليه **الكتاب الاول** في الممكنات
انما ابتدأ بالبحث عن الممكنات دون الالهيات مع كون الالهيات
اشرف واقدم لكونها مبادي وعللا للممكنات لان غرضه التعليم
ولا شك ان ادراك المحسوسات والتدرج منها الى المغيبات اسهل
وايسر في التعليم ولان العلم بالممكنات مبادي للعلم بالالهيات ولذا
قدم الامور الكلية وفيه ثلثة ابواب لانه لا يخ اما ان يكون جوهرا

اوعرضا او ما هو شامل لهما **الاول** في الامور الكلية هي امور
شاملة لساير الموجودات اما بنفسها كالوجود والماهية او مع مقابلها
كالامكان والوجوب والقدم والحدوث واما البحث عن العدم
والامتناع فبتبعية الوجود والوجوب وفيه فصول **الاول**
في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود
اولا وهو المعدوم ومنا اي من الاشاعرة من ثلث القسمة كالقاضي
ابي بكر وامام الحرمين وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه اي يمكن
تعقل وجوده الخارجي مع قطع النظر عن غيره وان كان محتاجا في
وجوده الخارجي الى غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو
الحال كالاجناس والفصول لا ضرورة في ان يحمل الاجناس والفصول
على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل
المثال لا للحصر الحال فيهما وحدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا
معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة يخرج الذوات وقوله غير
موجودة في نفسها يخرج الصفات الموجودة وقوله قائمة بموجود يخرج
صفات المعدومات قيل هذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم
جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم اقول هذا الحد على مذهب بعض من الاشاعرة

ولا بعد عدم يتناوله ما ليس بحال عندهم بل ينبغي ان لا يتناوله وقال
اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي تقرر وتميز في الخارج سواء
كان عاريا عن صفة الوجود او لا فهو الشي والثابت وان لم يتحقق
كالممتنع كاجتماع النقيضين وشريك الباري فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم
يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه
الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على المنفي و
الثابت وزاد مثبتوا الحال منهم كابي هاشم فقال الكاين ان استقل
بالكائنية فهو الذات الموجوده وان لم يستقل فهو الحال وفي هذا التقسيم
نظر لاستلزامه كون جميع الاعراض الكاينة في الاعيان احوالا عند
هولاء وليس كذلك اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكائنية على وجه
تشمل الجواهر والاعراض الموجودة وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم انما
جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم لا المعلوم لئلا يخرج بعض الاشياء
عن التقسيم فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما ان
كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا
الموجود الى ذهني وخارجي لانه ان كان قايما بالنفس قيام العرض
بالمحل فهو الموجود في الذهن والا فهو الموجود في الخارج والخارجي

الى

٧

الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن
الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه احترازا عن الصورة
فانها وان كانت في محل وهو الهيولى لكنها ليست بمقومة لها بل
الصورة مقومة للهيولى وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو
الجوهر والمتكلمون قسموه اي الموجود الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون
مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث وانما لم يقسم
الموجود على راي المتكلمين الى خارجي وذهني لان اكثرهم انكروه
والمحدث الى متحيز وهو ما له حيز ويعني بالحيز الفراغ المتوهم المشغول
بالشي الذي لو لم يشغله لكان خلاء وهو الجوهر او حال فيه وهو
العرض والى ما يقابلهما واستحالوه اي وجود المحدث الذي ليس
بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان لشاركه الباري فيه اي في انه
ليس بمتحيز ولا حال فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب في الباري
ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلوب لا يستلزم
التركيب في الذات فان البسائط مشتركة في العوارض كالوجود
والحدوث والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين يتشاركان
في سلب غيرهما ولا تركيب في ذاتيهما

الفصل الثاني في الوجود والعدم

وفيه مباحث **الاول** في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه

الاول انه جزء من وجودي المتصور بداهة وفيه نظر اما اولا فلان
كون الوجود المطلق جزءا من وجودي ممنوع بل هو عرض عام له لانه
مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقتها
واما ثانيا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بداهة تصور الوجود
بداهة اذا كان تصوره بحقيقته بديهيا وهو ممنوع الثاني التصديق
البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور
الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على
تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع
اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل فان من اجزائه
الوجود فيكون بديهيا والبديهي لا يحتاج الى دليل والا اي وان
لم يكن بجميع اجزائه بديهيا لم يفد الدليل المذكور المدعى لانه اذا لم
يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون
الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته قلنا بداهة التصديق
مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته وذلك
لان العلم بالشيء يغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم بالشيء بديهيا
مع ان العلم ببداهته لا يكون كذلك والظاهر ان لفظ الحصول لا فائدة

فيه

فيه ويمكن ان يقال ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا علم
ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات
بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه
ح يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه وللقائل ان
يقول على اصل الدليل التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار
لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته قيل ويرد عليه ايضا
انا لا نم ان السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق
البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز
ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على
التصديق البديهي اقول المستدل لم يستدل على مجرد بداهة هذا
التصديق على بداهة جزئه بل من بداهته بجميع اجزائه فلا يرد السؤال
الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به اي الموجود
والا يلزم كون الوجود جزء نفسه وذلك يستلزم تقدمه على نفسه او
نقيضه اي المعدوم ويلزم من ذلك كون نقيض الوجود جزء الوجود
وذلك ح يتحقق الملازمة بين الشيء وجزئه ومنع الجمع بينه وبين نقيضه
والملازمة يستلزم سلب منع الجمع ومنع الجمع يستلزم سلب الملازمة
كما تقرر في موضعه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه حتى يرسم به

علم ذلک باستقراء المفهومات وان کان فالرسم لا یعرف کنه الحقیقة
فیمتنع تعریف حقیقة الوجود فیکون بدیهیا وفیه نظر اما اولا فلانا لا نم
ان جزء الوجود اذا کان موجودا یلزم ان یکون الوجود جزء نفسه وانما
یلزم لو کان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئیة وهو ممنوع واما ثانیا
فلان فیه استدراکا لان قوله لا شیء اعرف من الوجود یکفی فی المط واما
ثالثا فلکونه مبنیا علی الاستقراء وهو لا یفید الیقین واما رابعا فلانا
لا نم ان الرسم لا یفید الحقیقة غایة انه لا یستلزم ذلک لکن لا یلزم من ذلک
امتناع انتقال الذهن من رسم ما الی المرسوم لجواز اعداده الذهن
لفیضان حقیقة المرسوم علی النفس من الله تعالی واما خامسا فلانا لا نم
ان امتناع التعریف یستلزم البداهة لجواز ان یکون من الماهیات
التی لا یمکن احاطة علم البشر بها لا کسبا ولا بدیهة **الثانی** فی کونه مشترکا
مفهوم الوجود وصف مشترک بین جمیع الموجودات عند الجمهور ای
جمهور الحکماء والمتکلمین لکنه عند الحکماء مقول بالتشکیک وعند المتکلمین
بالتواطی وخالفهم الشیخ وقال بالاشتراک اللفظی یعنی ان الموجودات
ماهیات مختلفة متغایرة بالحقیقة لکن لفظ الوجود وضع لها فهو مشترک
بینها بالاشتراک اللفظی لنا انا نجزم بوجود الشیء ونتردد فی کونه واجبا
او جوهرا او عرضا فانا اذا تحققنا وجود ممکن جزمنا بوجود سببه مع التردد

فی کون ذلک السبب واجبا او ممکنا جوهرا او عرضا فلولا انه مشترک
لامتنع هذا الجزم مع ذلک التردد لانه علی هذا التقدیر اما ان یکون
نفس حقیقة ذلک الشیء او مختصا به وایا ما کان یلزم ما ذکرنا اما
علی تقدیر الاول فظ واما علی تقدیر الثانی فلاستحالة الجزم بوجود
شیء مختص بماهیة مع الشک فی وجود تلک الماهیة لاستلزامه الجزم
بالملزوم مع الشک فی اللازم وتقسیم الموجود الیها ای الی الواجب
والممکن والممکن الی الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترک
قیل لا یجب ان یکون مورد القسمة مشترکا بین جمیع الاقسام
اذ یصدق قولنا العالم اما واجب او ممکن ولا یلزم کون العالم
مشترکا بین جمیع الممکنات لکون البعض غیر عالم وکذا یصح تقسیم
کل من الامرین اللذین بینهما عموم الی الاخر مع عدم الاشتراک
بین الجمیع کقولنا الحیوان اما ابیض او غیر ابیض والابیض اما
حیوان او غیر حیوان اقول نعلم بالضرورة وجوب اشتراک مورد
القسمة بین الاقسام وان لم یجب اشتراکه بین افراد کل قسم
فثبت کون الوجود مشترکا بالاشتراک المعنوی وقد اجیب ایضا
بان مورد القسمة بین جمیع الاقسام یجب اشتراکه بین جمیعها و
ها الموجود مورد القسمة بین جمیع الاقسام فیجب اشتراکه بین الجمیع

واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذى لزمهما من حيث
اللفظ لا من حيث المعنى وهو ليس بشى فانا اذا قطعنا النظر عن
لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوى واستدل
بان مفهوم السلب واحد هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود
مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد
فى جميع الماهيات المعدومة فلو لم نجد مقابله اعنى مفهوم
الوجود لبطل الحصر العقلى بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا
الشى اما موجودا او معدوما واللازم بط بالضرورة فان هذا ان يكون صح
الحصر من اجلى البديهيات بيان الملازمة اذا لم نجد مفهوم الوجود
الذى تقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشى معدوما
ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بان اى لا نسلم مفهوم
السلب واحد بل كل ايجاب له سلب يقابله وح لا يبطل الحصر العقلى
اذ لا واسطة بين تحقق الشى ولا تحققه ولقايل ان يقول ان الحصر
لا يتحقق بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم
يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما
ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر فعلنا ان التقسيم

الحاصر

الحاصر الذى يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق و
عدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الثالث فى كونه زايدا خلافا
للشيخ مطلقا اى فى الواجب والممكن فانه قال وجود كل شى
عين ماهيته وللحكماء فى الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين
ماهيته ووجود الممكنات زايد على ماهيتها اما فى الممكنات فلانا
نتصورها ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى حتى يقوم عليها البرهان
فلو كان نفسها او جزؤها لامتنع ذلك فان قيل كيف يمكن الشك
فى الوجود الذهنى عند تصور الشى وتصور الشى عبارة عن وجوده
قلنا ممنوع فان المتكلمين انكروه ومن اثبته اثبته ببرهان وقد اعترض
على هذا الدليل بانكم ان اردتم بالشك فى وجوده انا لا نتصور وجوده
فممنوع وان اردتم انا لا نجزم بحصول الوجود فمسلم لكن لا يلزم من
هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها وهذا الاعتراض
ليس بشى لان الاستدلال بانا نشك فى وجوده للماهية ولا شى من
الماهية وجزئها مما نشك فى ثبوته للماهية لا يقال لا نم ان كل ماهية
ممكنة بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم والقضية المدعاة كلية لا يجوز تصحيحها
بمثال جزئى لانا نقول ان وقوع الوجود على افراده اما ان يكون
بالتواطؤ او بالتشكيك وعلى التقديرين يحصل المط اما على الاول

فلامتناع التنافي في لوازم طبيعة متفقة الافراد واما على الثاني
فلان المقول بالتشكيك يمتنع ان يكون نفس حقيقة الافراد او جزؤها
على ما سياتي هكذا قيل وفيه نظر لان التواطؤ لا يستلزم كون الافراد
متفقة الحقيقة مثلا فان الحيوان مثلا متواطؤ وليس افراده متفقة الحقيقة
ولان الحقائق الممكنة من حيث هي هي تقبل الوجود والعدم والا
ارتفع الامكان بل كان ممتنعا او واجبا ووجوداتها ليست كذلك
لان الشي غير قابل لنفسه ولا لنقيضه فلو كانت الوجودات نفس
الماهيات او داخلا فيها لم تكن الماهيات قابلة للوجود والعدم
من حيث هي هي ولقائل ان يقول انك ان اردت بقبول الماهيات
العدم انها تبقى خالية عن الوجود فممنوع وان اردت ارتفاعها
فلا نم انه لو كانت نفس الوجود لما قبلته لان الوجود نفسه يرتفع لانه
اذا ارتفعت الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا واما قبولها الوجود
فممنوع ايضا بل الماهيات نفس الوجودات وايضا الماهيات
متخالفة والوجود مشترك كما مر فلا يكون نفسها اقول المشترك الوجود
العام لا الخاص والنزاع فيه ولا جزءا منها والا لكانت لها اي للماهيات
فصول يشاركها في مفهوم الوجود لانه على هذا التقدير يكون اعم الذاتيات
اذ لا اعم في الوجود من الوجود فيكون الانواع المندرجة تحته مميزا

بعضها

بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم واذا
كانت الفصول موجودة والتقدير ان الوجود جنس للموجودات كانت
الفصول مركبة من الاجناس والفصول ويكون لها اي لتلك الفصول
فصول اخر ويتسلسل قيل انما يلزم من هذا الدليل كون الوجود زايدا
في بعض الماهيات دون الجميع لجواز ان يكون زايدا في بعض
ونفسا او جزءا في بعض واجيب بان اختلاف الوجود بان يكون
عارضا لبعض الموجودات ونفسا او جزءا لبعض آخر غير متصور
لانه لو اقتضى العروض لوجب ان يكون في الجميع كذلك ولو اقتضى
النفسية او الجزئية فكذلك فان قيل لا نم وجوب الاستواء فيها
وانما يجب ذلك لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون مشككا قلنا انه اذا كان مشككا يكون زايدا في
الجميع كما سيجيء وهو المطلوب واحتج الشيخ بانه لو زاد لقام
بالمعدوم والتالي بط ضرورة بيان الشرطية ان الوجود لو كان
زايدا لكان قايما بالماهية فقيامه بها لا يخ اما ان يتوقف على كونها
موجودة اولا والاول بط لان الماهية ان كانت موجودة بهذا
الوجود لزم تقدم الشي على نفسه او بوجود آخر لزم التسلسل وكون
الشي موجودا مرتين فتعين الثاني وح يلزم كون الوجود قايما بالمعدوم

قلنا بل بالماهية من حيث هي هي فان قلت الماهية من حيث هي هي
اما ان تكون موجودة او معدومة لعدم الواسطة فان كانت الاول
لزم ان تكون موجودة مرتين وان كان الثاني لزم قيامه بالمعدوم
قلت الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا
في مفهومها وان امتنع انفكاك احدهما عنها اقول لا يلزم من عدم
اعتبار الوجود والعدم في الماهية من حيث هي كونها غير موجودة
ولا معدومة بل هي لا تخلو عن احدهما في الواقع ويلزم المحذور
والجواب ان الماهية موجودة بهذا الوجود بمعنى انها كانت معدومة
قبل عروض الوجود وعند عروضه لم تبق لها المعدوم وصارت موجودة
بهذا الوجود واما في الواجب فلوجوه الاول انه اي وجود الواجب
لو تجرد اي من الماهية بان تكون غير عارض لها التجرد لغيره لانه على
هذا التقدير لا يكون جزؤها لاستلزامه التركيب فيكون نفسها ولا بد
لذلك التجرد من علة ولا يجوز ان يكون نفسه والا لتنافت لوازمه
مع اتحاد الملزوم لانه قد يكون مقتضيا للتجرد في الواجب وغير مقتض
له في غيره فيكون غيره فيكون ممكنا لاحتياجه في التجرد الى الغير فيلزم
كون الواجب ممكنا وهو محال فثبت كونه زايدا قيل تجرده لعدم
الموجب لعروضه اي لم لا يجوز ان يكون تجرده لاجل عدم الموجب

المعروض اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي فيكفي فيه عدم علة
العروض اذ الامور العدمية يكفي فيها عدم علة ملكاتها فلا يحتاج الى
علة وجودية قلنا فيحتاج الى عدمه والواجب لا يفتقر الى ما سواه
من وجودي او عدمي قيل الوجود مشكك اي الوجود ليس طبيعة
نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في التجرد واللاتجرد بل هو مقول
على افراده بالتشكيك لانه في الواجب اولى واقدم مما في غيره
والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي
ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول ل
بالتشكيك على الانوار فان نور الشمس يعشي ابصار الاعشى
دون غيره قلنا ان سلم هذا نزل عن منع غير وارد لانه منع
على السند اي لا نم ان الوجود مشكك وان سلم فلا نمنع اي
كونه مقولا بالتشكيك المساواة بين وجود الواجب ووجود
الممكن في تمام الحقيقة بل يجب كونهما متساويين والا يلزم تركب
الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين اذ على تقدير الاختلاف
في تمام الحقيقة لا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك
او لا يكون فان كان لزم التركب مما به الاشتراك ومما به
الاختلاف والا لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان

فساد هما حيث بينا ان الوجود بسيط وانه وصف مشترك بين
جميع الموجودات واذا كانا متساويين فى تمام الحقيقه فلو اقتضى
احدى التجرد دون الآخر لزم التنافى بين لوازم طبيعة واحد
وهو محال ولقايل ان يقول المباينة الكلية بين الشيئين فى الحقيقة
لا ينافى الاشتراك فى العارض فجاز ان يكون الوجود المطلق
وصفا عارضا مشتركا بين الوجودين المتباينين فى الحقيقة و
ايضا فالواقع هذا نزل عن الدليل الاول الى دليل آخر يدل
على الزيادة على تقدير القول بالتشكيك وتقريره ان سلم ان الوجود
مشكك فالمدعى وهو الزيادة حاصل ايضا لان الواقع على الاشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها والا لكان نفسها او
جزؤها وكلاهما لا يختلفان فى الافراد بالاشد والاضعف والاقدم
والاولى والاحدث وغيره والا لم يكن ذلك الشئ بعينه جزءا
للكل ولا نفسها اذ شئ واحد فى طبيعة لا يختلف بذلك وهذا
اذ مقتضى الطبيعة الواحدة واحد فالمعروضات ان تماثلت
اى اتحدت بالنوع او تجانست اى اتحدت بالجنس لزم
المحالان المذكوران وهو من التماثل الاتحاد فى الملزوم مع
الاختلاف فى اللوازم ومن التجانس تركب الموجود الذى

هو الواجب وان تباينت اى لم يتحد فى جنس ولا فى نوع
كان كل واحد منهما مخالفا للآخر فى الذات ومشاركا له فى مفهوم
هذا العارض وهو عين المدعى لانا لا نعنى بكون الوجود زايدا
على ماهية الواجب الا ان الواجب شئ عرض له الوجود وفيه
نظر اما اولا فلان قوله الواقع على الاشياء بالتشكيك لا بد و
ان يكون من عوارضها يكفيه فى حصول هذا الغرض ولا يحتاج الى الترديد
المذكور وابطال الاقسام واما ثانيا فلان هذا الجواب يناقض
الجواب الاول لانه يقتضى كون الوجودات الخاصة متباينة مع
اشتراكها فى مطلق الوجود وقد ذكر فى الجواب الاول امتناع ذلك
واما ثالثا فلانهم ان ارادوا بكون وجود الواجب زايدا على ماهيته
ان له وجودا خاصا عرض له الوجود وذلك هو الذى لزم من الدليل
فلا مخالفة بينهم وبين الحكماء اذ هذا عين مذهب الحكماء وان ارادوا
ان ماهيته مفهومها غير مفهوم الوجود فهذا هو الذى يأباه الحكماء و
لم يلزم ذلك من الدليل الثانى مبدأ الممكنات لو كان
الوجود وحده اى من غير قيد التجرد لشاركه كل وجود لما بينا ان
مفهوم الوجود امر مشترك بين الجميع فيلزم ان يكون كل وجود
مبدأ له كما ان الواجب مبدأ له فيكون كل شئ مبدأ لكل شئ حتى

لنفسه وعلله وبطلانه اظهر من ان يخفي والا اى وان كان مع قيد
التجرد لكان السلب جزا منه والمعدوم لايكون موثرا والا لزم انسداد
باب اثبات الصانع قيل التجرد شرط تاثيره والشرط جاز ان
يكون عدميا قلنا فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه
لفقدان شرطه الممكن حصوله لانه لو لم يكن حصوله لتلك الطبيعة
لما حصل لبعض افرادها واذا حصل للبعض جاز حصوله للباقي لان
لوازم الطبيعة الواحدة واحدة وللقايل ان يقول على اصل الدليل
ان مبدا الممكنات هو وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته وهو
مخالف لساير الوجودات وان كان مشاركا لها في مفهوم الوجود
من حيث هو فلا يلزم ان يشاركه كل وجود في المبداية الثالث
ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان
يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون
زايدا وللقايل ان يقول المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص ولغيره لا وجوده الخاص الذي هو عين الماهية ولا يلزم
من العلم باللازم العلم بماهية الملزوم احتج الحكماء على ان
وجوده نفس ماهيته بان وجوده لو لم يكن نفس ماهيته لزاد
عليها اذ لو كان داخلا فيها لزم تركب الواجب وهو مح ولو زاد

لكان

٢٧

لكان عارضا لماهيته ولاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض
يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن
فاحتاج الى سبب اما مقارن وهو الذات فيتقدم ذاته بالوجود
على وجوده لوجوب تقدم المعلول على العلة بالوجود ثم الكلام
في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او مباين فيحتاج واجب
الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بان العلة اي
اختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم
تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب
تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها
مع انها غير متقدمة على وجوداتها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء
الماهية علة لتقومها مع ان تقدمها على الماهية ليس بالوجود لانها
مع الماهية موجودة بوجود واحد ومجعولة بجعل واحد عند الحكماء
فلو تقدمت بالوجود لوجدت بوجودين ولزم تحصيل الحاصل
وهو مح بل التقدم انما هو بحسب الطبع وفيه نظر اما المنع فالبديهة
تشهد بان معطي الوجود يجب ان يكون موجودا ومن انكر ذلك
فقد كابر عقله واما السند الاول فالفرق بين بينه وبين العلة
الموجدة فان القابلية يجب ان لا تكون موجودة لئلا يلزم تحصيل الحاصل

والفاعليه يجب ان يكون موجودة لانها مفيده للوجود بالضرورة
والا لانسد باب اثبات الصانع واما السند الثاني فان اردت
بالجزء الجزء الخارجي فلا نم انهم قالوا ان وجوده بعين وجود الكل بل
صرحوا انه متقدم عليه بالوجود لانهم عدوا ذلك من خواص الجزء
وان اردت بالجزء الجزء الذهني فهو متقدم بالوجود الذهني على الماهيه
الذهنيه واما في الخارج فليس هناك جزء حتى يقال ان له وجودا منفردا
مثلا ليس في الخارج شي موجود هو الحيوان وموجود آخر هو الناطق
ثم التاما فصار موجودا آخر هو الانسان بل الشي الذي اذا وجد
في الذهن واعتبر الذهن هذه الاعتبارات له فهو في الخارج موجود
بوجود واحد وهذا معنى قولهم الكل والجزء موجودان بوجود واحد
فالحاصل ان التعدد في العقل لا في الخارج فرع لما فرغ
من مباحث الوجود وما ذهب اليه من انه زايد في الجميع حصل
منه ان الوجود صفه تقوم بذات الموجودات فرع عليه مسئلة وهي
ان اتصاف الشي بالوجود هل هو بسبب صفه قايمه بذلك الشي
كما ان اتصافه بساير الصفات الثبوتيه كذلك فان اتصافه بالعلم
والقدرة لاجل الوجود فقال اتصاف الشي بالوجود ليس لاجل صفه
قايمه به كما ذهب اليه بعضهم وقال كون الشي موجودا في الخارج

معلل بصفة قائمة به هي الوجود فان قيام الصفه به فرع على كونه
موجودا لامتناع قيام الصفة بالمعدوم فلو تعلل كونه موجودا به باللام
لزم الدور قيل والحق ان تسميه هذا البحث بالفرع بمثل هذا المعنى
فيه تعسف بل الاولى ان يكون تذنيبا للبحث الثالث او تتميما
لاحتجاج الحكماء وذلك بان يقال هذا جواب عن سوال مقدر تقريره
ان يقال لا نم انحصار العلة في المقارن اى الماهيه وفي المباين
لم لا يجوز ان يكون علته صفة قائمة بذات واجب الوجود ولا يلزم يلزم
شي من المحالات التي ذكرتموه الرابع في ان المعدوم ليس
بثابت اي ليس بمتقرر في الخارج منفكا عن الوجود وهذا المعنى
هو الذي يعبرون عنه بان المعدوم في العدم ليس بشي لان المعدوم
ان كان مساويا للمنفي او اخص منه فكل معدوم منفي وكل منفي
ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن
نقيضا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا لانه
لا واسطه بين المنفي والثابت وهو اي المعدوم مقول على المنفي
فيصدق المنفي معدوم وكل معدوم ثابت فالمنفي ثابت هف
واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي فلا وجه للمباينه ضرورة صدق
المعدوم على المنفي تعين الخصوص او المساواة وقد تقدم حصول

المط منهما ولقايل ان تقول لا يلزم من عدم كون المعدوم مطلقا
نفيا محضا الا ان يكون له ثبوتا ما ويكفي في تحققه ان يكون لبعض افراده
ثبوت كالمعدوم الممكن مثلا ولا يلزم كون كل معدوم كذلك حتى يلزم
كون المنفي ثابتا على ان الحق ان المعدوم مطلقا نفي محض والفرق
بين العام والخاص بانه لا يمكن تحقق المنفي بخلاف المعدوم مطلقا
احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بان المعدوم متميز لكونه
معلوما وكل معلوم متميز عما ليس بمعلوم ومقدورا فانا قادرون على
الحركة يمنة ويسرة مع انها معدومة وكل معدومة متميز عما ليس بمقدور
كالطيران الى السماء والا لكانا متساويين في القدرة وعدمها و
مرادا لبعضه دون بعض فانا نريد انواع اللذات المفقودة الان
عندنا وكل ما نريده متميز عما لا نريده كالالام المكروهة وكل متميز ثابت
لان ما كان متميزا عن غيره لا بد وان يكون لكل منهما تحقق وتعين
في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الاخر فتقرره اما في الوجود العيني
او الثبوت العاري عنه والاول ليس بحاصل فتعين الثاني فالمعدوم
ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع المنفي وصفة المنفي
امر منفي والا يلزم قيام الصفة الثبوتية بالامر المنفي الصرف وهو
محال فالامكان ثابت لكونه نقيض الامتناع ووجوب كون احد

النقصان

النقيضين ثبوتا فالمعدوم الموصوف به ثابت والا يلزم قيام الصفة
الثبوتية بالامر المنفي واجيب بان الاول منقوض بالممتنعات و
الخياليات والمركبات ونفس الوجود لان الدليل يجري فيها بعينه
فانا نحكم عليها ونميزها عن غيرها لكن هذه الامور غير ثابتة عندكم اما
الممتنعات فقط لانها نفي صرف واما الخياليات فلانها اجسام
قامت بها اعراض كجبل من ياقوت مثلا والجواهر والاعراض
وان كانت ثابتة عندكم حالة العدم لكن الجواهر غير موصوفة بها
حالة العدم عندكم واما المركبات فلان التركيب والتاليف ايضا
غير حاصل عندكم حالة العدم واما الوجود فلانه عندكم من الاحوال ل
والاحوال قبل التقرر غير ثابت بالاتفاق وهذا النقض اجمالي و
النقض التفصيلي منع الكبرى وهو ان التميز لا يستدعي الثبوت الخارجي
لجواز ثبوته في غيره كما في الذهن اقول هذا الجواب لا يستقيم على
مذهب المتكلمين فانهم غير قائلين بالوجود الذهني وعن الثاني
بان الامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية على ما سنبينه
والنقصان اذا كانا من الاعتبارات العقلية لا يجب كون احدهما
ثبوتا على ما سيجي **الخامس** في الحال اتفق الجمهور على نفيه لان
بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق

بوجه ما او لا يكون الاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة
بين القسمين اللهم الا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فح
قد ثبت الواسطة ويصير المبحث لفظياً وقال به القاضي ابو بكر
الباقلاني منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا ثم رجع
عن ذلك واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك بين
الموجودات ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود وح لا يكون
وجود الوجود عين ماهيته لان ماهيته مخالفة لساير الماهيات و
ما به المساواة لا يكون نفس ما به المخالفة فيزيد وجوده ويلزم التسلسل
ولا معدوم لانه لا يتصف بمنافيه وهو صفة قايمة بالموجود على ما قررنا
فثبت صفة غير موجودة ولا معدومة قايمة بموجود ولا نعني بالحال
الا ذلك وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية
اي في خصوصية السواد فان وجدا اي اللونية والسوادية كان احدهما
قايما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر اي من حيث التركيب
ولا يرد عليه العلة المباينة مع المعلول فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب
افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض واذا كان كذلك لزم قيام العرض
بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب
العرض من الجوهر فيلزم كون العرض جوهرا الا انها اجزاء محمولة وهو

مح على ما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود وهو السواد
مثلا عن المعدوم وهو ظ الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود
موجود ووجوده ذاته وتحقيقه ان الموجود شي له الوجود والوجود
له الوجود اذ كل شي فهو حاصل لنفسه فهو موجود بنفسه وتميز عن ساير
الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهيته اذ
ليس هناك الا وجود صرف بخلاف باقي الموجودات فان وجودها
عارض لماهيتها فهناك وجود وماهية لا وجود بحسب فلا تسلسل
وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم
الا ان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام
العرض بالعرض ولا الاستغناء او احديهما قايمة بالجسم والاخرى
بها والامتناع مم او التركيب في العقل لا في الخارج اذ وجود
اللون في الخارج بعينه وجود السواد وليس في الخارج شي هو اللونية
مغاير لشي هو السوادية بل ليس في الخارج الا شي واحد فاذا وجد
في الذهن فصله العقل الى الاشياء وركب منها امرا يسمى ماهية
ذلك الشي وعلى هذا لو عدمتا او عدمت احديهما في الخارج لا يلزم
تركب الموجود عن المعدوم اذ عدم احديهما لا ينافي التركيب
العقلي وفيه اي في الوجه الاخير نظر وهو ان التركيب العقلي

يستلزم التركب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب فيه
جهلا فاذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا ولقايل ان يقول ان حكم
العقل بالتركيب في الخارج فيما لا تركيب فيه في الخارج جهل لا حكمه
بالتركيب في الذهن فيما لا تركيب فيه في الخارج **الفصل الثالث**
في الماهيه الماهيه مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السوال بما هو
وانما نسب الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سيل عن زيد بما هو
فما به يجاب عن هذا السوال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق
هو الماهيه لزيد والماهيه يطلق غالبا على الامر المعقول مثل المتعقل
من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهيه مع
اعتبار الوجود وفيه مباحث **الاول** ان لكل شيء فرض جزئيا
كان او كليا حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها سواء كان لازما
او مفارقا ومعنى المغايرة ههنا انه ليس نفسها ولا داخلا فيها
فالانسانيه من حيث هي اي مع قطع النظر عن جميع ما يعارضها سواء
كان حالة ملاحظة الذهن لها معها او لا ليست الا الانسانيه فهي و
الحالة هذه لا واحدة ولا كثيرة بمعنى ان كل واحد منهما ليس نفسها و
لا جزئها وان لم تخل في الواقع عن احديهما اي عن الاتصاف باحدهما
وكذلك حالها مع ساير المتقابلات اللاحقة بها كالوجود والعدم والكلية

والجزئيه

والجزئيه وغير ذلك اذ لو دخلت احدى هذه الاعتبارات في مفهومه
لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق
الانسان على الانسان الكثير ويسمى اي الماهيه من حيث هي هي
المطلق والماهيه بلا شرط شيء فان احذت مع المشخصات واللواحق
تسمى مخلوطا لاختلاطها بالغواشي الخارجية من المشخصات واللواحق
والماهيه بشرط شيء وهو موجود في الخارج ولكونه ضروريا لم يتعرض
لبيانه وكذا الاول لكونه جزا منه اي من المخلوط لان المخلوط مركب
من الماهيه مع المشخصات واللواحق وجزء الموجود موجود وان شيء
احذت بشرط العراء عنها اي عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا
والماهيه بشرط لا وذلك انما يكون في العقل دون الخارج لان كل موجود
في الخارج مشخص وكل مشخص مكتنف بعوارض فكل موجود في الخارج
غير مجرد هوله وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن من
اللواحق الخارجيه سوال وجواب اما السوال فهو ان ما ذكرتم من انه
لا يجوز ان يكون المجرد موجودا في الخارج بعينه يدل على انه ليس موجودا
في العقل ايضا لان كل موجود في العقل فقد لحقه عوارض شخصية و
ايضا فان العارض لنفس جزئية مشخصة مشخص بتشخص محله واقل اللوا حق
العارضه له هناك كونه في العقل فانه امر زايد على مفهومه لحقه واما

الجواب فهو ان يقال المراد بالمجرد المجرد عن المشخصات الخارجية فقط
والحاصل في العقل شانه ذلك قلت يفهم من هذا الكلام ان المجرد عن العوارض
الخارجية والذهنية ليس بموجود لا ذهنا ولا خارجا وهو ليس بصحيح فان
الحاصل في الذهن وان لحقه في نفسه امور ذهنية لكن له ملاحظة باعتبار
ان تجرده عن ساير ما عداه ولا يلاحظ معه شيا من العوارض اصلا الا
كونه عاريا ومجردا عن جميعها فالمجرد والمخلوط متباينان متباين اخصين
تحت اعم وهو المطلق فان الاول هو المطلق مع قيد العراء عن جميع
العوارض والثاني هو المطلق مع قيد المقارنة وبه اي بما ذكر من ان
المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف
ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وابدا
وتلك الاشخاص تسمى بالمثل الافلاطونية لانه الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية فيكون موجودا في الخارج لان جزء الموجود في الخارج موجود في
الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات
والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف
بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما
ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد
في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له وايضا في كلام افلاطون

ساقصر

تناقض لانه متى كان موجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا عن جميع
العوارض اللهم الا ان يقال عما سوى الوجود هذا والظاهر ان مراده
بالمثل ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان لكل نوع من انواع الموجودات دآت
من الفلكيات والعنصريات ربا هو عقل مجرد عن المادة قايم بذاته
مدبر لذلك النوع وهو الموافق لما نقل عن صاحب الشريعة عليه الصلوة
والسلام ان لكل شي ملكا يحفظه والمراد بقوله انه مجرد هو انه مجرد عن
اللواحق المادية لا عن اللواحق الخارجية كما فهم حتى يمتنع وجوده
في الخارج **الثاني** في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة ان
لم يكن لها جزء كالواجب او مركبة ان كان لها جزء خارجية اي ملتئمة عن اجزا
متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح هذا على تقدير
ان لا يكون الروح مجردا بل جسما واما انهما جوهران متميزا الوجود خارجا
فلان الروح يبقى بعد خرابه فلو كان وجودهما واحدا لعدم احدهما
بانعدام الاخر وهذا المثال للمركب الخارجي الجوهري والمثلث المركب
عن الخطوط هذا مثال للمركب الخارجي العرضي او عقلية لا تتميز اجزاؤها
في الخارج بل في العقل كالجنس والفصل فانهما ليسا بموجودين في
الخارج متميزين بمعنى ان لكل واحد منهما وجودا غير وجود الآخر
بل في الخارج شي واحد موجود بوجود واحد واذا حضر في العقل

فصله الى موجودات متغايرة فى العقل بحسب اعتبارات يلحقها
بذلك الموجود فاذا لاحظ له معنى مشترکا سماه باعتباره جنسا واذا
لاحظ فيه معنى مختصا سماه باعتباره فصلا واذا لاحظ مجموعهما سماه
نوعا والذى فى الخارج ليس الا موجودا واحدا من شانه اذا حضر
فى العقل حمل عليه العقل هذه المحمولات بحسب اعتبارات يلحقها به
فى الذهن واما هذه المحمولات فلا وجود لها خارج العقل بمعنى ان
الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد هو ان الشئ الذى
هو الجنس والفصل والنوع بمعنى انه اذا حضر فى الذهن حمل عليه
هذه الثلثه هو موجود بوجود واحد لا ان الثلثه اجتمعت فى الخارج
وعرض لها وجود واحد كما توهمه بعض الشارحين فان ذلك نشاء
من عدم التميز بين الامور الذهنيه والخارجيه وبهذا التقرير يندفع
كثير من الشبه المعدوده فى هذا المقام كالمفارقات هذا مثال
للمركب العقلى الجوهرى ان جعلنا الجوهر جنسا للجواهر الخمسة و
السواد هذا مثال للمركب العقلى العرضى المركب من اللونيه و
السواديه اى فصله المختص به فان الامتياز بينهما فى العقل
واما فى الخارج فلا امتياز بينهما والا فان كان كل منهما محسوسا
لزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان

احدهما

احدهما محسوسة والمحسوس هو السواد وهو لا يتحقق بدونهما لزم ان يكون
احدهما داخلة فى طبيعة الاخرى وهو ممتنع بالضرورة او لا ان يكون السواد
محسوسا بل المحسوس هو الجنس او الفصل وان لم يكن شئ منهما محسوسا
فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث
فتلك الهيئة تكون معلولة لاجتماع اللونيه والسواديه فيكون خارجة
عنهما عارضة لهما لخروج المعلول عن العلة فالمركب لا يكون فى
السواد بل فى قابله وفاعله فان الاجزاء هى القابلة لتلك الهيئة
واجتماعهما فاعل لها على هذا التقدير ولقايل ان يقول لا نم ان كل واحد
منهما لو كانت محسوسة لزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا
بمحسوسين وانما لزم ذلك لو لم يصيرا بالتركيب محسوسا واحدا سلمناه
لكن لا نم عدم الاحساس بهما وعجز الحس عن التميز لا يدل على كونه
واحدا سلمناه لكن لا نم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان تكون
عارضة لهما وانما يلزم ذلك لو لم يكن الهيئة الحاصلة التى هى مجموع اللونيه
والسواديه متقومة بكل منهما والاجزاء اما ان تكون متداخلة
كالاجناس والفصول او متباينة لانها اما ان يكون بينهما عموم وخصوص
اولا فان كان الاول فهى المتداخلة وان كان الثانى فهى المتباينة
قلت لم لا يجوز ان تكون متساوية فلا يصح الحصر اللهم الا ان يراد

بالمتداخلة ان يصدق بعضها على بعض وح ان صدق كل منهما على كل
افراد الآخر فهما متساويان كالحساس والمتحرك بالارادة والا فبينهما
عموم وخصوص اما مطلقا كالحيوان والناطق واما من وجه كالحيوان
والابيض متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة معقولة كالهيولى و في الماهية
الصورة فانه ثبت عند الحكماء تركب الجسم منهما وهما متباينان و
متخالفان في الحقيقة وليسا بمحسوسين ضرورة انا لا نحس الا بالجسم الذي
ولا نحس بشيء هو هيولى وآخر هو الصورة وانما هما معقولان لانهما مدركا ن
بالعقل لاقامة الدليل عليهما او محسوسة كاعضاء البدن وايضا فاما
ان تكون وجودية باسرها حقيقية اي لا يكون شيء منها من الامور
النسبية كما سبق من اجزاء العشرة او اضافية كاجزاء الاقرب
فانه مركب من القرب وزيادة القرب وكلاهما اضافي او
ممتزجة من الحقيقية والاضافية كسرير الملك فانه مركب من
الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي بين الاخشاب
المعتبرة في ماهية السرير واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها
عدميا كاجزاء الاول فان الاول معناه شيء موجود هو مبدأ لغيره
لا مبدأ له فالجزء الاول وجودي والثاني عدمي **فرع** على مباحث
اقسام الماهية الاولى هذا تفريع على الماهية البسيطة قيل

البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت كذلك لاحتاجت الى
سبب في كونها تلك الماهية وكل محتاج الى سبب ممكن اذ المحوج
الى السبب هو الامكان كما يجي وهو اضافة تعرض للشيء بالقياس
الى غيره فيستدعي شيئين فلا تعرض لها اي للبسائط اذ ليس فيها
شيئان والا لكانت مركبات قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة
الى وجودها يعني ان للبسائط ايضا اثنينية باعتبار الماهية والوجود
والبساطة لا تنافي ذلك فان قلت لا فائدة في قوله اعتبار عقلي لان
الجواب يتم بدونه قلت يجوز ان يكون جوابا عما قيل انه لا يجوز ان
يكون الامكان عارضا للبسائط بالنسبة الى وجودها والا فان قام
بالبسيط قبل وجوده لكان كيفية نسبة الوجود اليه متقدمة وان قام
بعد وجوده لكان امكان الشيء متأخرا عن وجوده او على تقدير
كونه امرا اعتباريا يندفع ذلك لانه ح يكون مستغنيا عن محل يقوم
به وان كان لا يعقل الا بين الشيئين قيل هذا الجواب غير سديد
فان معنى كون الماهية غير مجعولة ان الماهية لا تحتاج في كونها
تلك الماهية الى فاعل يصيرها تلك الماهية مثلا الانسان في كونه
انسانا لا يحتاج الى جاعل يصيره انسانا واذا كان المعنى ذلك
فيكون الدليل هكذا لو احتاج الانسان مثلا في كونه انسانا الى

فاعل وكل ما يحتاج الى فاعل فهو ممكن فيكون ماهيه الانسان ممكنه
لنفسها ولكن ذلك محال لان الامكان اضافه يتحقق بين الشيئين
فلا يمكن تحققها بين الشي ونفسه واذا كان تقرير الدليل هكذا اسقط
السوال الذي اورده الشارح هذا تفريع على الماهيه المركبه الحقيقيه
لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائها مستقلا بنفسه مستغنيا عن
البواقي اذ لو كان كذلك لا يمتنع ان يحصل منها ماهيه حقيقيه يكون لها
وحدة كما اذا ضم خشب الى حجر وهذا ضروري ولا يمكن ان يكون
كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقيه من منه
الحيثيه التي احتاج اليه منها للزوم الدور فنقول المركب ان قام
بنفسه اي لا يحتاج الى محل يقوم به استقل احد اجزائه بان
يكون قايما بنفسه والا لم يكن المركب قايما بنفسه وقام الباقي
به اي بذلك الجزء المستقل كالجسم المركب من الهيولي والصورة
فان الهيولي قايمه بنفسها والصورة قايمه بها لكونها حالة فيها
وان قام اي المركب بغيره قام به جميع اجزائه بذلك الغير كالبياض
المركب من اللونيه ومفرقيه البصر القايمتين بالجسم الابيض
او ليس البياض القايم بالجسم مركبا بل هو شي واحد كما تقدم
او قام بعضه اي بعض المركب به اي بذلك الغير وقام البعض

الآخر بالقايم به اي بذلك البعض الذي قام بذلك الغير كالحركة السريعة
فان الحركة قايمه بالغير وهو الجسم والسرعة التي هي الجزء الآخر قايمه بالحركة
وهذا عند الحكماء فانهم يجوزون قيام العرض بالعرض واما عند المتكلمين
فالسرعة ايضا قايمه بالجسم بدون توسط الحركة كما هي الثالث هذا
تفريع على الماهيه المركبه المتداخله الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل
علة لوجود الجنس هذا قول الشيخ ابي علي والا فاما ان يكون الجنس
علة له فيلزمه اي فيلزم الفصل الجنس لا يقال المراد بالجنس الحصه منه
والاستلزام بينها وبين الفصل متحقق لانا نقول ان الحصه لو كانت
علة لوجب تقدمها وهو ممتنع لان تخصيصها انما هو بحسب المقارنة
عن الآخر واذا لم تتخصص كان جنسا وعاد المحذور او لا يكون الجنس علة
للفصل والتقدير ان الفصل ليس علة للجنس فيستغني كل واحد منهما
فيمتنع التركيب عنهما على ما مر قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء
عليه في الجملة فلا يلزم من عليه الجنس استلزامه للفصل وان اردتم
ما يوجبه اي العلة التامه فلا يلزم من عدم عليه احدهما للآخر الاستغناء
مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في الجنس فيكون الفصل
محتاجا اليه لكونه موضوعا له ولا يكون احدهما موجبا للآخر قيل
في هذا السند مناقشه فان الفصل لو كان حالا في الجنس لكان

الجنس موجودا قبله فی الخارج اذ هو محل له وهو مح لان الجنس امر
مبهم لا یتعین مالم ینضم الیه الفصل لانه المعین فلو کان موجودا قبله
لزم وجود المتعین قبل وجود المعین وهو مح واعلم ان الشیخ اراد
بقوله الفصل علة لوجود الجنس ان طبیعة الجنس فی العقل امر مبهم
لا تتحصل بنفسه له قابلیة ان یکون اشیاء کثیرة یکون کل واحد غیر الآخر
فیحتاج لا محالة الی ان یضیف الیه الذهن امرا زایدا یتحصل ویتعین
به ویصیر احد هذه الاشیاء المحتملة وذلک الزاید هو الفصل والعلیة
للفصل بهذا المعنی ضروریة لا حاجة لها الی الدلیل والدلیل المذکور
فی المتن لیس مما ذکره الشیخ بل هو لبعض المتاخرین وهو فاسد
لما ذکره المص والشیخ اعظم قدرا من ان یتوهم ان الفصل علة
لطبیعة الجنس فی الخارج اذ الفصل فی الخارج بعینه هو الجنس فلا یجوز
ان یکون علة له **الثالث** لما فرغ من مباحث الماهیة شرع
فی الامور اللاحقة بها وهی التعینات فی التعین اختلف العلماء
فی انه زاید علی الماهیة اولا وبتقدیر ان یکون زایدا هل هو امر
وجودی ام لا والدلیل علی کونه زایدا هو ان الماهیة من حیث
هی هی لا تابی الشرکة والتشخص یابا ها ینتج ان الماهیة غیر التشخص
فی حد ذاته ومفهومه تثبت له الماهیة اذ هو الانسان اذا جرد

النظر الیه وقطع النظر عما سواه وجدت طبیعة الانسان ثابتة
له وبیع القیاس انها لیست نفسه فتعین ان یکون جزءا فادا فیه
ای فی التشخص امر زاید علی الماهیة وهو التشخص ویدل علی وجوده
ای علی کونه امرا ثبوتیا امران الاول انه جزء من الشخص الموجود
فی الخارج وجزء الموجود موجود فیکون موجودا فی الخارج قیل علیه
ان اراد بالشخص الموجود فی الخارج معروض التشخص فلا یلزم
من وجوده وجود التشخص اذ لا یلزم من وجود المعروض وجود
العارض وان اراد المجموع المرکب منهما فلا نم انه موجود قلت
معروض التشخص فی جمیع الاشخاص واحد فلو لا ان یدخل فی ماهیة
کل شخص موجود ما یمیزه عن جمیع ما عداه لکانت سایر الاشخاص
عند قطع النظر عن الاعتبارات الذهنیة شخصا واحدا لا اثنینیة
بدون التمیز مح لکنا نعلم بالضرورة انه لو لم یعتبر معتبر تشخصاتها
من التشخصات کان الاشخاص فی انفسها وذواتها متکثرة
فالتشخص لیس امرا اعتباریا بل هو امر محقق فی الخارج الثانی
لو کان التعین عدمیا لکان عبارة عن عدم شیء اذ المراد من
العدمی ذلک فح اما ان یکون عدما للاتعین فیکون ثبوتیا لان
اللاتعین عدمی وعدم العدمی ثبوتی هف او عدما للتعین الآخر

فيكون احدهما اى احد التعينين ثبوتيا بالضرورة وهو مماثل للآخر
اى للتعين الآخر لان حقيقة التعين شى واحد فيكونان ثبوتيين
او عدميا لامر ثالث وهو مح لان ذلك الامر ان كان معدوما
يكون التعين ثبوتيا وان كان موجودا يعرض له التعين ايضا
فيكون موصوفا به والشى لا يكون موصوفا بعدمه وفيه نظر لانا لا نم
ان التعين لو كان عدميا لكان عدما للشى غايته انه يكون معدوما
ولا يقال للمعدوم انه عدم لشى مع ان المراد بالعدمى ههنا
ان لا يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له فى الخارج بل يكون ثبوته
له فى العقل نحو الكليه والذاتيه فلا يصح قولك لو كان التعين عدميا
لكان عدما اذ كونه بحيث لا يكون ثبوته للتعين بوجوده فى
الخارج لا يستلزم كونه عدما نعم لو كان العدمى بالمعنى الآخر
وهو ما كان سلبا لكان كما قال لكن لا نم ان اللاتعين عدمى
فان الشى المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا كاللامعدوم
كيف واللاتعين انما يكون عدميا لو كان التعين ثبوتيا وهو
عين النزاع سلمنا انه عدمى لكن لا يلزم ان يكون النقيض ثبوتيا
لان اللاامتناع عدم الامتناع سلمناه ولكن لقايل ان يمنع التماثل
اذ لو تماثلت التعينات لم يحصل التشخص من انضمام التعين

الى الماهيه لان التعين على هذا التقدير يكون كليا وضم الكلى الى الكلى
لا يفيد الجزئيه وفيه بحث لان تماثل التعينات ودخولها تحت مطلق
التعين لا يوجب كليتها اذ التماثل هو الاتحاد فى النوع والامور المتحده
فى النوع قد يكون اشخاصا جزئيه لا يقال لا يجوز ان يكون التعينات
على تقدير التماثل جزئيه والا لكان لكل منها تعين آخر يميز عن ساير
المتعينات ويتسلسل لانا نقول يميزه بنفسه اذ تعين التعين نفس
التعين سلمناه لكن لا نم انه ح لا يتحقق التشخص من انضمام التعين
الى الماهيه وقولهم ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئيه معناه انه لا يستلزمها
لا انه لا يفيد الجزئيه فى شى من الصور فانا نعلم ان كل كلى اذا تقيد
بكلى آخر حصل له تخصيص فى الجمله فجاز ان يجتمع كليات بحيث يستحيل
حصولها فى غيره فيصير جزئيا ودعوى الضرورة ممنوعه وانكر المتكلمون
اى انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زايدا على ماهيه المتعين لوجوه
الاول انه لو زاد لتشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين آخر
ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا
كالماهيه المقوله على الجوهر والعرض فان افرادها متخالفه بالذات
والماهيه مقوله عليها قولا عرضيا وانها متخالفه اى افراد التعين
متخالفه بالذات فلا حاجه لها الى تعينات اخر وانما يحتاج لو كان

مقولا عليه قولا ذاتيا **الثاني** ان التعين لو كان امرا زايدا على الماهية
لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة اى هذا التشخص المعين
يستدعى تميزها عن غيرها من الحصص والالكان اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة دون غيرها ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على
اختصاص التعين بهذه الحصه اذ غير المتعين غير متميز فيلزم الدور
ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب هذا
نقض تفصيلي بانه تقتضى تميزها معه لا قبله حاصله منع استحاله مثل
هذا الدور فانه دور معيه اذ تميز الحصه مع اختصاص التعين وفيه
نظر اذ التعين عارض للحصه ونحن نعلم بالضروره ان العارض
لا يعرض لمعروضه حتى يكون متميزا عن غيره فيلزم تقدمه بالذات ويلزم
دور التقدم المحال **الثالث** لو كان التشخص زايدا وجوديا لكان انضياف
التشخص الى الماهيه يستدعى وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم
فوجودها اما ان يقتضى تعينا آخر ويلزم التسلسل اولا ويلزم وجود
الماهيه بدون التعين وهو المطلوب واجيب بان الوجود معه اى مع
انضياف التعين اليها فلا يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهيه
بدون التعين **فرع** على كون التعين امرا وجوديا زايدا اذ
الغرض منه الاشارة الى التعينات قال الحكماء الماهيه ان

اقتضت التشخص لذاتها كماهيه الواجب انحصر نوعها فى شخصها لانه
لو تعدد افرادها لكان لكل فرد منها بالضروره تشخص غيره فى الآخر
فيكون تلك الماهيه مستلزمه للتشخصات المختلفه وهو محال لامتناع
المخالفه بين لوازم الطبيعة الواحده والا اى وان لم يكن الماهية
مقتضيه للتشخص لذاتها فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف
بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين لان
التشخص لا بد له من علة لانه ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة وتلك العلة
لا يجوز ان يكون امرا مباينا بالذات عن التشخص لان نسبة المباين
الى الجميع على السوية فلو اقتضى اختصاص تعين بشخص دون غيره لزم
الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون امرا غير مباين وغير المباين
اما حال فى التشخص او محل له لا جايز ان يكون حالا فيه لان المحل
سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كان علة التشخص محلا له وهو
المادة المكتنفة بعوارض مخصوصه فيتعدد اى التشخص بتعددها
اى بتعدد المواد والاعراض المكتنفة بها فان قلت لا نم الحصر
لجواز ان علة التشخص امرا حالا فى محله قلت هذا المنع غير مضر بالمقصود
ولان الحال فى محله يحتاج الى ذلك المحل فيستند التشخص اليه لا ستنادا
سببه اليه وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى يسمى مجردا او مفارقا فنوعه

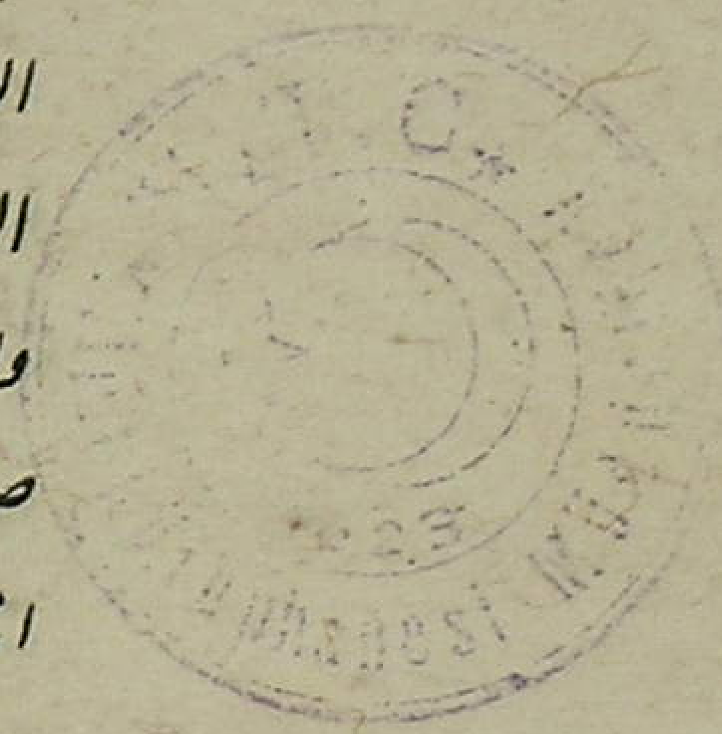
تعددت

منحصرة في الشخص والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف اقول هذا امر اعتباري فلزم
ان لا تكون النفوس بحسب الذات متميزة قبل عليه تشخص المواد و
عوارضها زايد على حقايقها محتاج الى علة لكونه ممكنا فهو ان تعلل
بحقايقها لم تتعدد افرادها على ما ادعيتم والا اى وان لم تعلل
بحقايقها بل بموادها وعوارضها تسلسل المواد واجيب بان الشيء
الذي لا يقبل الكثرة لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته
وهو المادة واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج
في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط اقول
نسبة الفاعل الى اجزاء تلك المادة على السوية فجعل ذلك البعض
هذا الشخص دون شخص آخر ترجيح بلا مرجح واجيب ايضا بانه
لا يلزم التسلسل في المادة بل في عوارض المواد وهي الاستعدا دات
وليس ذلك بمحال عندهم اقول تكثر الاستعدادات الحاصلة انما تكون
بعد تكثر المواد فلا تكون تكثر المواد معللا بتكثر الاستعدادات
والحق احالة ذلك اى تشخص افراد الماهية الى ارادة الفاعل
المختار فانه يخص كل مادة بتشخص كما تقتضيه علمه وارادته **الفصل
الرابع** في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه

مباحث **الاول** في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج
اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا في الخارج لكان كل منهما
مساويا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا اياها بالماهية
فوجود كل منهما مخالف لماهيته واذا كان كذلك لكان نسبة
الوجود اى نسبة وجود الوجوب الى ماهية الوجوب بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهية الامكان بالامكان والا لا يمكن
الواجب وجب الممكن لانه اذا لم يكن كذلك لكان نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته
بالوجوب لامتناع ان تكون بالامتناع اذ التقدير وجودهما
فيلزم انقلاب الواجب ممكنا لاتصافه بالوجوب المتصف بالامكان
والممكن واجبا لاتصافه بالامكان المتصف بالوجوب وهو محال واذا
ثبت ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته لا بد وان تكون بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان فينتقل الكلام الى نسبة
وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان
الى ماهيته فيلزم التسلسل وفيه نظر اما اولا فلانه لم لا يجوز ان
يكون وجوب الوجوب عينه وكذا امكان الامكان واما ثانيا فلجواز
ان يكون الوجوب والامكان امرين موجودين ووجوب الوجوب

والامكان الامكان امرين اعتبارين اذ لا امتناع فى كون بعض
افراد طبيعة واحدة امرا خارجيا وبعضها امرا عقليا لا بد لنفى
هذا الاحتمال من دليل واما ثانيا فلانا لا نم انه يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف لان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة
والموصوف جاز ان لا يحتاج الى الغير فلا يكون ممكنا فلا يلزم من
امكان الوجوب امكان الواجب ويمكن ان يجاب عنه بان الصفة
اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك
الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق
الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو
واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار
صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث
انه واجب ممكنا فان قلت لا امتناع فى ان يكون الواجب
من حيث انه واجب ممكنا ويكون ذاته واجبة لان امكان الشئ
من حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشئ قلت
انه لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال
فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يبقى
الذات واجبة بل ممكنة فان قلت لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية

ممكنا



ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن
علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زوالها واذا جاز ان يكون
هى الذات فيمتنع زوال الوجوب وان كان الوجوب ممكنا لذاته
بسبب امتناع زوال علته التى هى الذات قلت ان علة الوجوب
لو كانت هى الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجود والوجوب
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فذلك الوجوب
المعلول اما ان يكون الوجوب الاول بعينه او وجوبا آخر فان
الاول لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان الثانى لزم التسلسل
واعلم انه لو قال بدل قوله والا لامكن الواجب ووجب الممكن
والا لصار الوجوب ممكنا والامكان واجبا وهما محالان اما
الاول فلان الوجوب اذا كان ممكنا جاز عدمه ولو جاز عدمه
جاز عدم الواجب واما الثانى فلان الامكان اذا كان واجبا
لذاته امتنع عدمه واذا امتنع عدمه امتنع عدم الممكن لامتناع
وجود الصفة بدون الموصوف لكان المناقشة فيه اقل ولان
اقتضاء الشئ الوجود الذى هو الوجوب ولا اقتضاءه الوجود
والعدم المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن الذى هو
الامكان متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن اما

كان

الاول فلان الشيء ما لم يجب لم يوجد واما الثاني فلان الامكان
لكونه علة للاحتياج السابق على وجود الممكن فلو وجد لزم تقدم
الصفة على الموصوف وهو محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت
الموصوف في نفسه قيل اشارة الى ما اورد على الدليلين على سبيل
المعارضة وتقريره ان الوجوب والامكان يناقضان الامتناع
العدمي اي الامتناع عدمي اذ لو كان وجوديا لزم قيام الصفة
الوجودية بالامر المعدوم فيكونان وجوديين فان نقيض العدمي
ثبوتي قلنا لا نم ان نقيض كل عدمي يجب ان يكون وجوديا بل
نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات
العقلية والامتناع ليس عدما لما هو موجود خارجي لكي يكون
نقيضه من الاعتبارات العقلية قلت والتحقيق ان النقيضين
يجب ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا لا ان يكون احدهما
موجودا والآخر معدوما واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا
لقدم القدم لانه لو كان حادثا لكان له اول فقبل ذلك الاول
لا يكون الباري موصوفا بالقدم وكل ما ليس بقديم فهو حادث فيلزم
ان يكون الباري حادثا وهو محال وحدث الحدوث والا لكان
قديما وقدم الصفة يقتضي قدم الموصوف فيكون الحادث قديما

صفة ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث و
لزم التسلسل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قدم القدم
وحدوث الحدوث نفس ذاتيهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا
بوجود آخر **الثاني** في احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي
الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه لان ارتفاع العلة يوجب
ارتفاع المعلول فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو الذي
يستحيل ارتفاعه مطلقا قيل انما يلزم ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة اذا كانت العلة متحدة اما اذا تعددت فلا يرتفع الا
بارتفاع الكل وجوابه انه لو لم يرتفع بارتفاع ذلك الواحد لزم
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالذات قلت فيه
نظر اذ هذا يكفي في الاستدلال اولا بان يقال لا يكون الواجب
لذاته واجبا لغيره والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص وذلك محال وحينئذ يبقى باقي الكلام مستدركا الثاني انه ينافي
التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب فيلزم ان لا يكون
واجبا بالذات لما ثبت ان كل واجب بالغير ليس واجبا بالذات
الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على
الذات كما هو مذهبهم ايضا والا لاحتاج اليه لانه صفة والممكن

لان المحتاج الى الغير ممكن فيكون الواجب ممكنا كما مر وما قيل انه
اعلم ان بعضهم سلم كون الوجوب ثبوتيا ثم استدل على كونه
زايدا على الماهية بان نسبته بينه اي الذات وبين الوجود فنسبة
فريد لان كل متاخر زايد سافي الفرض المذكور وهو كونه ثبوتيا
اي موجودا في الخارج الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين
وسنذكره في الالهيات في اثبات وحدانيته تعه قالوا الواجب
اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات
واجبة به اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا باتصاف الواجب بالصفات
وبعضهم نفوا الصفات فالقايلون بالصفات جعل الوجوب
ناشيا عن الذات وباقي الصفات ناشيا عن الوجوب اذ ذاته
تعه كافية في جميع صفاته والذات ما لم يجب لا تتصف بصفة وجودية
وبعض الشارحين جعله جوابا لسوال مقدر بتقرير السوال ان يقال
الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه واقعا
لان صفاته تعه كلها واجبة والا امكن زوالها عن ذاته تعه وذلك
مح فبطل قولكم انه لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب ان الوجوب
الذاتي للذات وحده وباقي الصفات عنه وهذا التوجيه في غاية
البعد على ما تراه الثالث في احكام الامكان الاول انه محتاج
الوجود

المراد به الاصحاب
والعبد ٢

الى السبب

٥٢

الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده
الا لمرجح لامتناع الترجيح بلا مرجح والعلم به اي بامتناع الترجيح
بلا مرجح بديهي فان كفتي الميزان لو استويا وقال قايل ترجحت
احدهما على الاخرى من غير مرجح علم كل احد بالبديهة بطلان ذلك
القول والفرق جواب دخل مقدر وهو ان يقال لو كان
بديهيا لما كان فرق بينه وبين ساير البديهيات مثل قولنا الواحد
نصف الاثنين لكنا نجد الفرق فاجاب بان الفرق بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه كقولنا الشي اما ان يكون و
اما ان لا يكون للالف والاستيناس بعضها دون بعض او لخفاء
تصوراته وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا تقدح في كونه
بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة قيل
منع ادلة ذكرونا على ان الممكن ليس محتاجا الى الموثر لا مكانه الاول
ان الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن وصفة
الممكن ممكنة فيكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى الموثر
وننقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت ثبوتية
لكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه وهو الممكن لتقدمها
على التاثير اي تاثير الموثر في الممكن لان الشي ما لم يحتج الى الموثر لم يوثر

الموثر فيه المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال لامتناع
تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف واذا ثبت كونها عدمية
لم يكن الممكن محتاجا الى الموثر اذ لا فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا
وبين قولنا حاجته عدمية ولا الموثرية اي ليست الموثرية ثبوتية
هذا دليل ثان على ان الممكن ليس محتاجا الى الموثر وتقريره انه لو كان
الممكن محتاجا الى الموثر لكان الموثر موصوفا بالموثرية واللازم باطل
لان الموثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة
الموثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ولان الموثرية نسبة بينه
اي بين الموثر وبين الاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين ولمانع
ان يمنع كونها نسبة بين الموثر والاثر لجواز ان يكون ذات الموثر
والاثر كما هو مذهب المتكلمين واذا كانت الموثرية ممكنة فتستدعي
موثرا له موثرية اخرى ويتسلسل وايضا اشارة الى دليل ثالث
وتقريره انه لو كان الممكن محتاجا الى الموثر لكان التاثير اما حال
الوجود او حال العدم فالتاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع بين النقيضين وايضا اشارة الى دليل رابع وتقريره
انه لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه
لكنه نفي محض فلا يكون اثرا قيل نحن نقول الامكان علة لاحتياج

وجود

52

وجود الممكن لا علة لانه علة للاحتياج مطلقا قلت انكم جعلتم التساوي
بالنظر الى ذات الموجب وذلك موجود في المعدوم ايضا و
اجيب عن الثلث الاول بانه هذا جواب لدليل الاول والثاني
من الثاني وسيجي بعده الجواب عن الثالث وتقرير الجواب
انه لا يلزم من عدمية الحاجة والموثرية ان لا يكون الذات محتاجا
وموثرا قوله لا فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا وموثرا وبين قولنا
حاجته وموثريته قلنا ثم كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا
لا يستلزم ان لا يكون معدوما ما قيل فيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن
لا يكون محتاجا ولا ان الشيء لا يكون موثرا بل قالوا الحاجة ليست
معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن الموثر بواسطة الموثرية
التي هي صفة عدمية وجود الاثر وهو ليس بشيء لان الشبهة في نفي الحاجة
والموثرية على ما لا يخفى وان سلمنا ان مرادهم هو ان الحاجة ليست
معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن الموثر بواسطة الموثرية
وجود الاثر فالجواب المذكور دافع له ايضا لانه يقول انهما مع كونهما
عدميين تتصف ذات الممكن بالحاجة وذات الموثر بالموثرية والصفة
وان كانت اعتبارية عدمية يكون معللة بشيء ويجوز اتصاف الذات
بشيء اخر بواسطتها والمراد من التاثير هذا جواب الوجه الثالث

عدمية

من الثلثه الاول وهو انا نختار ان التاثير حاله الوجود ومعنى
التاثيران وجود الموثر يستتبع وجود الاثر ولا نم تحصيل الحاصل
وانما يلزم ان لو استتبع حاله الوجود وجودا مغايرا لهذا الوجود
لكن ذلك مم وانما استتبعه بعينه ولقايل ان يقول ان اراد بالاستتبا
ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان
اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود الموثر فلا يلزم ان يكون للموثر
تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم ثانيا
اقول الحق في الجواب ان التاثير حال العدم بمعنى ان الموثر يعطى
الماهيه الوجود والجمع بين النقيضين مم فانه اذا حصل له الوجود
لم يبق العدم كما ان وجود السواد يستلزم عدم البياض وايضا
هذا جواب شامل للثلثه وهو ان استدلالكم الثلثه تشكيك فيما هو
بديهي فلا يلتفت اليها بان العلم بان شيا ما يوثر في شي او يحتاج
الى شي امر بديهي لا يقبل التشكيك ومنكره مكابر فانا نعلم بالضرو
تاثير النار في بدننا الحرارة المحرقة واحتياج تلك الحرارة الى وجودها
وعن الرابع بان العدم ان لم يتصف بالرجحان بنا على ان الرجحان
ثبوتي فلا اشكال لانا انما قلنا ان الامكان يوجب احتياج رجحان
احد طرفي الممكن الى سبب وهنا لا رجحان فلا احتياج وان وصف

حاز

٥٤

حاز كونه اثرا لانه اتصف ح بصفه ثبوتيه فلا يكون نفيا محضا
ع وبكون الموثر على ما سبق من التفسير اى تفسير التاثير بالاستتبا
عدم علة الوجود ولصعوبه هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم
محتاجا الى الموثر على تقدير كون الامكان علة للحاجه قيل علة الحاجة
هي الحدوث فقط او الامكان معه اى مع الحدوث بان يكون
الحدوث جز العله او شرطها فح لا يحتاج عدم الممكن الى الموثر و
يحتاج الوجود فان الحدوث هو كون الشي موجودا بعد عدمه في
زمان الماضي فالعدم لا يكون حادثا فلا يتحقق فيه علة الحاجه و
ليس كذلك والا لزم تاخر الحدوث عن نفسه بمراتب لانه اى
الحدوث صفه الوجود فانه مسبوقيه الوجود بالعدم وتلك المسبوقيه
صفه للوجود فيتاخر عن الوجود ضرورة تاخر الصفه عن الموصوف
المتاخر عن التاثير فان الموثر ما لم يؤثر لم يحصل الوجود المتاخر
لهاه عن الحاجه الى الموثر فلا يكون علة ولا جزءا منها ولا شرطا لتاثير
علتها قيل لا نم ان الحدوث صفه الوجود لانه عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود فلا يتاخر عنه اجيب بان الحدوث بهذا
المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر عن الحاجه وبه يحصل المط قيل
الامكان صفه للممكن والصفه متاخرة في الوجود عن الموصوف

ويكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة
عليه بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية
فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي ولو سلم فيجوز ان
تقوم بمادة الممكن كما هو راي الحكماء الثاني من احكام الا
مكان لا يكون احد طرفيه اي الممكن اولى به لذاته بحيث يكفي تلك
الاولوية في وقوع ذلك الطرف الذي هو اولى لانه ان امكن
طريان الطرف الاخر فاما ان يطرا بسبب فيفتقر الاولوية الى
عدمه فيه بحث او لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال
وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الاولى واجبا وقد فرض
ممكنا هف الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره لم
يوجد لانه انما يوجد اذا ترجح جانب الوجود لئلا يلزم ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح ومع الترجيح لا يمكن الطرف الاخر لاستلزامه
ترجيح المرجوح وذلك التعين يسمى الوجوب السابق واذا
وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان
عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول بالنظر الى علته والثاني بالنظر
الى وقت وجوده الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الى
المؤثر حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له اي للاحتياج فان

اي واجب الوجود او واجب العدم

الامكان للممكن ضروري والا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن فيجوز
ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما و
لاحتاج في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما
واجبا او ممتنعا قيل الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر لانه
لو احتاج الى المؤثر لكان تاثير المؤثر اما في حاصل ويلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال او في متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتاثير
دوام الاثر بدوام مؤثره وحاصله ان المختار ان تاثيره في متجدد
وهو بقاء الاثر ولزوم الاستغناء ثم ان الاثر يحتاج الى المؤثر
للسبقية **الرابع** في القدم انما لم نعرفه لانه عرف الحدوث بعد
هذا وعرف منه تعريف القدم لكن كان العكس اولى وهو ينافي
تاثير المختار لانه اي تاثير المختار مسبوق بقصده المقارن لعدم الاثر
فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا العالم مع
اعتقاد قدمه الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه موجب بالذات حتى
لو كان اعتقادهم انه مختار لما جوزوا اسناد القديم اليه والمتكلمون
اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا
قدم الصفات قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي
الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية ولقائل ان يقول

هذا قول مثبتي الاحوال منهم لا قول جميعهم ومع ذلك فان الاحوال ليست
امورا موجودة في الخارج عندهم فلا تكون قديمه وهي اي الالوهية
حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع ومثبتوا الحال منا يعللونها بالعلم و
القدرة والوجود والحيوة وزعم ايضا ان الالوهية مميزة للذات
اي لذات الله تعالى عن ساير الذوات لانه اعتقد ان ذات الله تعالى
تساوي ساير الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بهذه الصفة الموجبة
للصفات الاربع والحق ان ماهية الله تعالى تخالف ساير الذوات
بالذات لا بصفة على ما سيجيء **الخامس** في الحدوث وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى ذلك بالحدوث الزماني وقد يعبر عنه
بالحاجة الى الغير في الوجود ويسمى حدوثا ذاتيا وكذا القدم يقال على
معنيين متقابلين لمعنى الحدوث فهو ايضا قسمان ذاتي وزماني قال
الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول
فلان امكان المحدث موجود قبله والا لزم الانقلاب عن الوجوب
او الامتناع الذاتيين الى الامكان الذاتي وذلك باطل فيكون له محل
غير المحدث وهو المادة اذ هو امر وجودي غير قايم بنفسه وذلك
المحل اما المحدث او مادته لامتناع قيامه بمباين والاول محال لانه
سابق والمحدث متاخر فتعين الثاني قيل امكان الحادث لا يجوز

ان يكون

ان يكون قبله لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء
ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا في
غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه
فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده
ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق
به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه
ولقايل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع
باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون الفاعل باعتبار انه فاعل له
بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة
القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قايما بالفاعل لما كانت
القدرة معللة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر
لانا نقول كون الامكان قايما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين
قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان
يصدر عنه الحادث واما الثاني فلان عدمه قبل وجوده فان
ذلك معنى الحدوث وهذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء
لا يكون علة لوجوده ولان العلة تجامع وجود المعلول والنقيضان

لاجتماعان والذات لان المتقدم كالواحد يجامع المتاخر بالذات
كالاثنين والنقصان لاجتماعان والشرف لان العدم ليس اشرف
من الوجود والمكان وهو ط فهي بالزمان فيكون قبل وجود ذلك
الحادث زمان يحقق فيه عدمه واجيب عن الاول بان الامكان
عدمي اي امر اعتباري لا تحقق له خارجا فلا يحتاج الى محل لا يقال
المراد بالامكان ههنا الاستعدادي لا الذاتي والاستعدادي امر موجود
اذ هو نوع من انواع الكيف لانا نقول وجوده قبل الحادث مم
وعن الثاني بان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد
حاصله منع الحصر فان ههنا قبلية اخرى وهي قبلية بعض اجزاء الزمان
على بعض فانها ليست بشي من الاقسام بعين ما ذكرتم واما انها ليست
بالزمان فانه لو كان بالزمان لكان للزمان زمان آخر وفيه نظر فان
اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بالزمان ايضا فان المراد بالمتقدم
الزماني كون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع مع المتاخر في زمان
واحد وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين **الفصل الخامس**
في الوحدة والكثرة وفيه مباحث **الاول** في حقيقتهما قيل قدم
في اول الكتاب انهما بديهيان ممتنع تعريفهما الا ان يحمل على التنبيه
والاخطار بالبال لكن تصور هذه المعاني اخفى عند العقل من تصور

الوحدة والكثرة قلت انما ذكره في اول الكتاب نقلا لقول غيره
لا على انه مذهبه ثم زيفه فلا يرد هذا عليه الوحدة كون الشي بحيث
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية هذا التعريف شامل للوحدة الحقيقية
وهي كون الشي بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة وللوحدة
الغير الحقيقية وهي كون الشي بحيث ينقسم الى امور غير متساوية في
الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة قيل يلزم من هذا التعريف
ان لو كان الشي منقسما الى امور متشاركة في الماهية لم يكن له وحدة
وان لا يحصل من اجتماع الامور المخالفة في الماهية كالانسان و
الفرس والحجر وغير ذلك كثرة وبطلانه ظ واجيب بان ما له الوحدة
مغاير للوحدة فجاز ان لا ينقسم الوحدة الى امور متشاركة في الماهية
وينقسم ما له الوحدة اليها والامور المتخالفة بالماهية لا يحصل من اجتماعها
الكثرة بل الكثير اذ الكثرة لا يحصل من اجتماع الواحدات وهي امور
متشاركة في الماهية اقول عدم الانقسام صفة لما له الوحدة فلا وجه
لهذا الجواب نعم لو عرف الوحدة بما لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
لكان له وجه وان كان [illegible] عليه الواحد والكثرة ما يقابلها اي
كون الشي بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ثم الوحدة مغايرة
للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير لان الكثرة قد يعرض له

الوحده لا من حيث هو كثير اذ يقال لكثره انها كثره واحده ولكن لا
من حيث هي كثره وايضا الكثير من حيث هو كثير انسان مثلا اي
ماهيه من الماهيات وليس هو واحد فاحد هما غير الاخر وكذا الكثره
اي مغايرة للوجود وللماهيه لانه يصدق ان الواحد باعتبار انه
واحد موجود وانسان وليس بكثير وثابته في الخارج لانه جزء من
الواحد الموجود وجزء الموجود موجود قيل لا نم ان الواحد باعتبار
انه واحد موجود بل الموجود معروض الوحده فقط ولانها لو كانت
عدميه لكانت عدم الكثره لانها لولا ذلك لكانت اما عدما مطلقا
او عدم غير الكثره وكل منهما مح اما الاول فلانه ح يلزم من صدق
الوحدة عدم جميع الاشياء واما الثاني فلانه ح يلزم جواز اجتماع
الوحدة والكثره لان كل ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعها معها
ولمانع ان يمنع الملازمه والكثره بمجموع الوحدات العدميه فيكون
عدميه لان ما هو جزؤه عدمي فهو عدمي فيكون النقيضان عدميين
وهو مح لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل
بين العدميين بالذات وبينهما بالعرض لا يقال لا نم ان بينهما
تقابلا كما يجي بيانه فضلا عن التناقض فان التقابل بين النقيضين
لانا نقول التقدير ان الوحده عدمها فذلك لازم من التقدير

فالوحده وجوديه والكثره بمجموع الوحدات فقط فيكون وجوديه
ايضا وعورض هذا الدليل الدال على كون الوحدة وجوديه بان
الوحدات لو وجدت لكانت متشاركه في كونها وحدات ومميزة
بخصوصيات وخصوصيه كل واحده زايده على ماهيتها النوعيه وليست
تلك الخصوصيه الا وحده فيكون لها اي لتلك الوحدات وحدات
اخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل لا يقال لا نم ان خصوصية
الوحدات وحده بل تشخص لانا نقول ح لا بد له من وحدة ولتلك
الوحدة تشخص وله وحدة ويلزم التسلسل في الوحدات والتشخصات
ولقايل ان يقول لا نم ان الوحدة مقوله بالتواطي بل بالاشتراك
اللفظي او بالتشكيك على اشياء مختلفه بالذات والماهيه وايضا لا نم
ان وحدة الوحده زايده عليها بل نفسها كوجود الوجود وغيره و
الحق ان الوحدة والكثره من الاعتبارات العقليه التي لا تحقق
لها في الخارج واذا كان كذلك لم يتم الدليلان المذكوران اما الاول
فلجواز كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية
واما الثاني فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل
فرع على بحث الوحده والكثره الوحدة لا تقابل الكثره
لذاتها اذ ليس احديهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفه لتقوم

الكثرة لها هذا تعليل للمقدمات الثلث فان احد الشيئين اذا
كان مقوما للآخر لم يكن احدهما عدم الآخر لان الكل والجزء يجتمعان
والشيء وعدمه لا يجتمعان وكذلك لا يكونان ضدين لما تقدم وكذلك
لا يكونان متضايفين لان المتضايفين متكافيان في الوجودين و
الجزء مقدم في الوجودين بل لكونها عليا لا للكثرة ومواضافة عرضت
لها اعلم ان التقابل بين الشيئين اما ان يكون بالذات او بالعارض
والتقابل بالذات منحصر في اقسام اربعة وقد استدل المص على نفيها
بين الوحدة والكثرة فتعين ان يكون التقابل المتحقق بينهما من
قبيل التقابل بواسطة عارض وذلك لان الوحدة عرض لها انها
عادة للكثرة بمعنى انه اذا اسقط من تلك الكثرة واحد واحد فنيت
وهذا المعنى هو المراد بالمكيال ولا شك ان ذلك اضافة بالقياس
الى المكيلية اعني المعدودية اللاحقة للكثرة فالتقابل بينهما تقابل
اضافي بالعرض اي بواسطة عروض عرضين متضايفين لذاتيهما
لا يقال ما ذكره المص ههنا مخالف لما سياتي من ان التقابل بالذات
ليس الا بين السلب والايجاب لانا نقول ان التقابل التضايف
والتضاد والعدم والملكة يرجع الى تقابل السلب والايجاب كما سياتي
اقول ان كفى هذا القدر يمكن اعتباره في جميع المتقابلات الثاني

في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين
فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه
لامتناع ان يكون الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة
الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزءا
منها فهو الواحد بالجنس او بالفصل ويختلف مراتبه بحسب اختلاف
مراتب الجنس فيقال واحد بالجنس القريب وواحد بالجنس البعيد
او المتوسط وكذلك الفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض
اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض المحمول عليهما او بالموضوع ع
كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان فان الانسان موضوع
لهما قيل يخرج عن الواحد بالعرض الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى
البدن ونسبة الملك الى المدينة فانهما متحدان في التدبير وجهة الوحدة
خارجة مع انها ليست محمولا ولا موضوعا قلت لا نم ذلك بل هما
متحدان بالمحمول فان التدبير محمول على الشيئين فان كان ذاتيا
فهو من اتحاد النوع او الجنس وان كان خارجا فهو اتحاد عرضي بالمحمول
فهو ليس بخارج ح والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن
له مفهوم سواه اي سوى عدم الانقسام فهو الوحدة لقائل ان يقول
ان اراد بالوحدة مطلق الوحدة فهو ليس من اقسام الواحد بالشخص

وان اراد الوحدة المتشخصة فلا نم انه ليس له مفهوم سوى عدم الانقسام
وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذات وضع اي قابلا
للاشارة الحسية وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان قبلها
وتشابهت اجزاوه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء
قبل القسمة لذاته كالمقدار او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء فانه
يقبل القسمة بواسطة المقدار حتى انه لو توهم انتفاء المقدار عنه مع
امتناعه لما قبل القسمة والا اي وان لم يتشابه اجزاوه في الاسم
والحد فبالاجتماع كالانسان المولف من العناصر الاربعة فانها
ليست متصلة بالحقيقة بل هي متلاقية متلاصقة ولا كذلك المقدار
والجسم البسيط فانه متصل في نفسه ولا فصل فيه وهذا انما يستقيم
بناء على نفي الجزء قيل الواحد بالاتصال لمقدارين يلاقيان عند
حد مشترك كضلع الزاوية او متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر كبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض وايضا من قسمة
اخرى للواحد بوجه اخر فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو
الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي
او وضعي او صناعي كزيد مثال الواحد الطبيعي ودرهم مثال الواحد
الوضعي فاما اذا اصطلحنا على ان الدرهم خمسة اسداس مقدار
مثلا

مثلا ووجدنا معينا من نوعه وهو اربعة اسداس لا نسميه درهما
واذا وجدنا اثنين من نوعه مقدار خمسة اسداس نسميهما درهما
واحدا وان لم يكن واحدا صناعيا ومن هذا تبين الفرق بين الواحد
د الوضعي والواحد الصناعي وبيت مثال الواحد الصناعي ثم الاتحاد
بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وبالجنس كاتحاد
الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان
في الكم كاتحاد ذراع من خشبة وذراع من ثوب في الطول يسمى
مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والفرس
الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد
وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض
والماء في الكرية يسمى مشاكلة وكان الحق ان يجعل هذا من الاتحاد
في الكيف ايضا لان الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات وان
كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما مثلا يسمى موازاة وان كان
في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما
على الاخر تنطبق اطرافهما يسمى مطابقة واما الاتحاد في غير ذلك من
العوارض فليس لاقسامه اسماء خاصة **الثالث** في اقسام
الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل

كل واحد منهما بالذات والحقيقه بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
فانهما وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف
الابوه والبنوه لكن امكن الانفكاك بحسب الذات قيل يرد على هذا
التعريف العالم مع البارى لامتناع انفكاك العالم عن البارى
تعالى يكفى الانفكاك من طرف واحد لانه يخرج به الجزء والكل والا
صفه وموصوف او كل وجزء اى وان لم يستقل كل منهما بحقيقه تلك
الحقيقه فانتفاء ذلك اما بانتفاء الاستقلال او بانتفاء الحقيقه المذكو ن
فان كان الاول فهما صفه وموصوف وان كان الثانى فهما جزء
وكل قلت منا قسم صدق عليه انتفاهما معا كصفتى جسمين كسواد
جسم وبياض آخر فانهما ليسا بجزء وكل ولا بصفه وموصوف فالحصر
فى الاقسام الثلثه باطل ولهذا اى ولاجل هذا الاصطلاح قالوا
الصفات مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول
وهو ان كل شيئين فهما متغايران فالغيران ان اشتركا فى تمام
الماهيه فمثلان كزيد وعمرو والا فمختلفان والمختلفان متلاقيان
ان اشتركا فى موضوع اى اجتمعا فيه قيل ينبغى ان يراد بالموضوع
هنا ما يقابل المحمول والا لم يكن التقسيم شاملا للجواهر كالسواد و
الحركه فانهما يعرضان للجسم الاسود المتحرك والملاقيان متساويان

ان صدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالكتابه بالقوة
والضحك بالقوه العارضين للانسان اقول كان الاولى ان يقول
على كل ما يصدق عليه الآخر لئلا ينتقض التعريف بالاعم والاخص من
وجه ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر
فان صدق الآخر على جميع افراده كالكتابه بالقوه والضحك بالفعل
للانسان فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص
من وجه كالضحك بالفعل والكتابه بالفعل العارضين للانسان ومتبا يان
ان لم يشتركا فى موضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
فى موضوع احترازا عن الصور اذ الصور لا تحل فى الموضوع اقول عدم
الاجتماع فى الموضوع اعم من ان لا يكون لها موضوع او يكون ولكن
لا تجتمع فيه فلا يخرج الصور بهذا القيد واحد قيد به لئلا يخرج السواد
والبياض القايمان بالابلق لانهما اجتمعا فى ذات واحده لا فى
موضوع واحد من جهه واحده قيل هذا احتراز عن مثل الابوه والبنوه
اذ ليس بينهما تقابل لجواز اجتماعهما من جهتين وفيه نظر لان مطلق الابوه
والبنوه اذا امكن اجتماعهما فقد خرجا بقوله امتنع اجتماعهما فلا حاجه
الى قيد آخر لخروجهما فى زمان واحد قيل قيد به ليدخل صحة زيد ومرضه
فى وقتين وفيه نظر لان الامرين اذا كان كل منهما فى زمان غير زمان

الآخر لا يصدق انهما اجتمعا الا ان يقال المراد بالاجتماع الحصول
ولقايل ان يقول هذا التعريف منقوض بمثل الانسان والفرس
فان كانا وجوديين اعلم ان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او
احدهما وجوديا والاخر عدميا لامتناع التقابل بين عدميين ضرورة
ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لعدم التقابل
بين الشي وجزئه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما
معا على كل موجود غير الموجودين الذين هما عدمهما فانه يصدق على
زيد انه لا عمرو ولا خالد وح سقط الاعتراض بالتقابل بين اللاعمى
والعمى فانهما عدميان فانا نقول ان اللاعمى عدمي اذ لا عبرة باللفظ
والاعتبار للمعنى وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الاخر فضدان
كالسواد والبياض وبعضهم شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد وح يبقى قسم آخر وهو الامران الوجوديان اللذان
لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف كالصفرة
والحمرة وسمى اثير الدين الابهري هذا القسم بالمتعاندين فالمتقابلات
على هذا التقدير خمسة اقسام وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن
الاخر فمتضافان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر
عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه

او نوعه او جنسه القريب كالبصر والعمى في زيد الذي صار اعمى
او في الاكمه او في العقرب فان الاول قابل للبصر بحسب شخصه و
الثاني بحسب نوعه والثالث بحسب الجنس وهو الحيوان فعدم و
ملكة حقيقيان اي يسمى الوجودي ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح
الحكماء وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به
اي بذلك الامر الوجودي كالالتحاء وعدم الالتحاء بالنسبة الى الامرد
لا بالنسبة الى الصبي فملكة وعدم مشهوران اي يسميان ملكة وعدما
بحسب العرف العام وهذا المعنى اخص وان لم يعتبر احد الامرين
المذكورين فسلب وايجاب سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان
او قضيتين كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير قيل السواد من حيث هو
ضد البياض مضاف فيكون التضاد قسما من اقسام التضايف
فلا يصح جعله قسيما له قلنا المضاف حيثية السواد لا هو اي نحن انما
جعلنا الضد قسيما للمضاف نظرا الى ذاته لا مع وصف كونه ضدا
فالسواد نظرا الى ذاته ضد للبياض وليس بمتضايف لامكان تعقله
بدون تعقل البياض واما حيثية السواد وهو كونه ضدا للبياض فلك
من المضاف لم نجعلها من باب التضاد وقيل المقابل تحت المضاف
لان المقابل لا يمكن ان يعقل الا بالقياس الى امر فكيف يكون المضاف

تحته قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل و هو اعم لصدقه على
الضد والايجاب والسلب وتحته التقابل و هو المضاف الحقيقي او كلاهما
اى الذات معه وهو المضاف المشهوري لا الذات وحده ولا يمتنع
ان يكون الشي باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه
اخص منه فان الكلي اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض
وهو كونه جنسا للخمسه فروع الاول المثلان وهما شيئان بينهما
اتحاد في تمام الماهيه لا يجتمعان اى لا يجوز اجتماعهما في محل واحد
في زمان واحد خلافا للمعتزله فانهم يقولون المحل يكون اشد بياضا مثلا
من محل آخر ذلك لاجتماع اعداد البياض فيه والا لا تحد بحسب العوارض
ايضا كما اتحد بسبب الماهيه لان اختلاف العوارض انما هو بسبب
اختلاف المحال واذا كان محلهما واحدا فكل ما يعرض لاحدهما يعرض
للآخر والا لزم التخصيص بلا مخصص فيكونان هو هو اى متحدين
لا مثلين الثاني التقابل بالذات اى بلا واسطه بين السلب
والايجاب لان كل واحد من المتضايفين والضدين انما تقابل
الآخر لاستلزامه عدمه فان البياض انما تقابل السواد لاستلزامه
اللابياض المقابل له من حيث الذات لا بواسطه وكذلك الابوه
مقابله للبنوه لاستلزامها عدم الابوه المقابل للابوه بالذات

وانما يعرض العدم والملكه لظهور الحال فيهما والا اى وان لم يستلزم احدهما
عدم الآخر فهما كساير المتباينات لا يكون بينهما تقابل ويمكن اجتماعهما
في موضوع كاللون والمقدار الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما المضافان
فيكذبان لخلو المحل عنهما كالحيوانات الغير المتولده فانه لا يصدق
على شئ منها الاب والابن والضدان يكذبان لعدم المحل كالجسم المعدوم
فانه لا يوصف بالسواد ولا بالبياض وانصافه بالوسط المعبر عنه
باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والمعبر عنه بسلب
الطرفين مثل اللاعادل واللاجائر اقول هذا الكلام مشعر باشتراط
غايه الخلاف في التضاد وهو بنا في ما سبق من عدم الاشتراط
وخلوه عن الجميع كالشفاف وهو ما لا لون له والعدم والملكه يكذبان
لعدم الموضوع فانه لا يقال لزيد المعدوم انه بصير او اعمى وعدم
استعداده لها اى للملكه لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب
جنسه كالسواد فانه لا يقال له بصير ولا اعمى الرابع المضافان
يتلازمان طردا وعكسا اى يكون عين كل منهما مستلزما لعين الآخر
ورفع كل مستلزما لرفع الآخر ذهنا وخارجا والضدان قد يتلازمان
المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان بمعنى

انه اذا وجد احدهما عدم الآخر من غير توسط شی بينهما كالصحه والمرض
فان البدن لا يخلو عن احدهما عند من لا يثبت الحالة الثالثة او لا
يتعاقبان كان الصواب ان يقول او لا يلزمان فان غير المتعاقبين
ليسا بلازمين للمحل كالحركه من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما سكون
فی المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج فانه لازم له اذا لم يخالطه
شی الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الا بين نوعين اخيرين
اورد عليه الخير والشر واجيب بمنع التضاد بل بينهما عدم وملكه داخلين
تحت جنس واحد هذا منقوض بتضاد الشجاعه والتهور فان الشجاعه
داخله تحت جنس الفضيله والتهور تحت جنس الرذيله الا ان يشترط فی
الضدين غاية الخلاف فح يكون ضد التهور الجبن لا الشجاعه وان
المتباينين لا يتضادهما شی واحد ای لا يكون ضد الواحد الا واحدا وهذا
ايضا انما يكون اذا اشترط فی الضدين غاية البعد والا فالحمرة والصفرة
تضادهما السواد لا يقال هذا منقوض بمضادة الحركه الى الوسط والسكون
للحركه عن الوسط كما تقدم ذكره لانا نقول السكون عدم الحركه فلا
يكون ضدا لها كما سيجی **الفصل السادس** فی العله والمعلول
وفيه مباحث **الاول** فی اقسام العله وهی ما يحتاج اليه الشی وهی
اما تامة وهی جملة ما يحتاج اليه الشی واما ناقصه وهی اربعه لان ما يحتاج

الفصل السادس

اليه الشی اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول اما ان يكون الشی
به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة وتسمى العنصر باعتبار انها
جزء من المركبات والقابل ايضا باعتبار انها قابلة للصور والثانی
اما ان يكون مؤثرا فی وجوده وهو الفاعل او فی مؤثريته وهو الداعی
والغاية فان قيل قد تركت قسما آخر وهو الشرط لانه مما يحتاج اليه
الشی قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع
فان قلت فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة
قلنا عدم المانع لا تحقق له فی نفس الامر ولا تميز ولا ثبوت فكيف
يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودی
كعدم الباب المانع من الدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له
قوام يمكن النفوذ فيه الا انه ربما لا يعلم الا بلازم عدمی فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى بعض الاوهام انه مؤثر **الثانی** فی تعدد العلل والمعلول لا
المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة تامة والا لاستغنى
بكل واحدة عن كل واحدة لان العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول
ويستغنی به عن غيره اقول كان الصواب ان يقول لاستغنی بكل
واحد عن البواقی فيكون مستغنيا ومحتاجا عنها واليها معا وهو محـ

وانما قيد المعلول بالتشخص لان المعلول الواحد النوعى يجوز ان يكون له
علل مستقله بان يصدر بعض افراده بعله وبعضها باخرى واليه اشار
بقوله والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد فان مضاده السواد
للبياض مماثل مضادة البياض للسواد مع ان الاول معلل بذات السواد
والثانى بذات البياض وفيه نظر لان المضادة من الامور النسبية
لا يتحقق الا بعد تحقق الضدين فلا يكون معلوله لاحدهما بل لكليهما وعلى
تقدير التسليم فتماثلهما ممنوع بناء على انه يختلف العوارض لاختلاف
المعروضات هكذا قيل وهو ليس بشئ لا يقال الطبيعه النوعيه لا يخ اما
ان يكون محتاجه الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض
لها الحاجه بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها واما ان يكون غنيه عنها فلا
يعرض لها الحاجه بالقياس اليها فلم يقع بها لانا نقول ان الطبيعه من
حيث هى غنيه عنهما وله فلا يعرض لها الحاجه بالقياس اليها فلم يقع
بها قلنا الحاجه لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجه انما عارضت
يفردها الذى هو احد المتماثلين والطبيعه غنيه عن كل واحدة واحدة
منهما بعينها ومحتاجه الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى
علة معينه واقتضته تلك العلة لزمتها الطبيعه لاشتمال ذلك المتماثل عليها
لا يقال هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى علة بعينها فلا يلزم احتياج

التشخص المعلول للعلتين الى كل منهما بل لما مفهوم احدهما الذى لا ينافى الاجتماع ع
لانا نقول لابد من الاحتياج الى العلة المعينه بعينها والمعلول الواحد
بالنوع وان لم يحتج الى كل واحدة بعينها لكن يحتاج افراده اليها بخلاف
ما لو توارد العلل على المعلول الواحد بالتشخص فانه ح لا يتحقق الاحتياج
الى كل واحدة بعينها والمركب قد يتعدد اثاره كالاثار الصادرة
عن الحيوانات وكذا البسيط ان تعددت الالات والمواد كالنفس
فانه يصدر عنها افعال مختلفه وحركات كذلك بحسب الاعضاء التى
هى آلاتها وكالعقل فانه يصدر عنه اثار مختلفه فى الكائنات بحسب
المواد والقوابل وان لم يتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية
هذا غير مصدريه ذاك لانه يمكننا تعقل احد المفهومين مع الذهول عن
الآخر ولان النسبه بين الشئ وغيره مغايرة للنسبه بين الشئ و
بين آخر فان دخلا او احدهما فى ذاته لزم التركيب وان خرجا كانا
معلولين للبسيط ضرورة كونهما عارضين له ومحتاجين اليه ولان
اللوازم معلولات الملزومات فيعود الكلام فى مصدريه كل من
المصدريتين ويلزم التسلسل قيل هذا الدليل يستلزم ان لا يوجد عنه
ى شئ بواسطه واخر بلا واسطه فان احدى المصدريتين يكون غير الاخر
الى آخر ما ذكرتم وايضا يلزم منه ان لا يصدر عنه شئ اصلا فان مصدرية

ذلک الشی لیست جزؤه فهی امر خارج معلول له فمصدریتها معلولة
ایضا ویلزم التسلسل وجوابه ان مصدریته بواسطة عین مصدریته
بلا واسطة اذ علیته للبعید من حیث انه علة لعلته وتلک المصدریة
عن الذات ولا یمکن ان یقال هذا مساک لان المصدریتین امران
متغایران فلا یمکن ان یکونا عین الذات واجیب بان المصدریة
من الاعتبارات العقلیة التی لا وجود لها فی الخارج لانها من الاضافات
وهی لیست بمتحققة خارجا عند نا فح لا یکون الذات مصدرا لها لان المحتاج
الی الموجد ماله وجود وان سلمناه فالتسلسل فی الامور الاعتباریة غیر
ممتنع وللقایل ان یقول ان کون الشی مصدرا لغیره یطلق علی معنیین
احدهما اضافی یعرض للعلة بالنسبة الی المعلول من حیث یکونان
معا وکلامنا لیس فیه والاخر کون العلة بحیث یجب عنها المعلول وهذا
المعنی لا یجوز ان یکون اضافة عارضة بالقیاس الی المعلول لانه بهذا
المعنی متقدم علیه فیکون اما ذات العلة ان کانت هی علة لذاتها او
حالة یعرض لها ان لم یکن علة لذاتها وعورض اقول کان الاولی
ان یقول ونوقض بان الجسمیة یقتضی التحیز وقبول الاعراض الوجودیة
انما قید الاعراض بالوجودیة لان قبول الاعراض العدمیة لا ینافی
البساطة کالصفات التنزیهیة لله تع عندکم مع بساطتها فیکون

البسیط مصدرا لامرین وفیه نظر لان الجسمیة لیست امرا واحدا
من جمیع الوجوه بل فیها کثرة من الابعاد والمادیة والتالیف وغیر
ذلک فیجوز ان یکون اقتضاء المکان للابعاد وقبول الاعراض للمادیة
الثالث فی الفرق بین جزء المؤثر وشرطه جزء المؤثر وشرطه وان اشترکا
فی ان کل واحد منهما لا بد منه فی وجود الاثر وتحققه لکنهما یفترقان من
وجه آخر وهو ان الجزء ما یتوقف علیه ذات المؤثر والشرط ما یتوقف
علیه تاثیره لا تحقق ذاته کالیبوسة للنار فان تاثیر النار فی الجسم و
احراقها یتوقف علی یبوسة ذلک الجسم واما ذات النار فلیست موقوفة
علی یبوسة هذا الوارد بالمؤثر الفاعل لا غیر اما الوارد بمؤثر الشی ماله مدخل
فی تحققه فلا یبقی بینهما فرق **الرابع** قیل الشی الواحد الذی لا تکثر
فیه بوجه من الوجوه من غیر تعدد الآلات وشرایطه لا یکون فاعلا
وقابلا معا لان القابل من حیث هو قابل لا یستلزم المقبول لان
نسبته الی المقبول بالامکان والفاعل من حیث هو فاعل یستلزمه
لان نسبته الیه بالوجوب فلو کان الشی الواحد قابلا وفاعلا لشی
واحد لکان مستلزما له وغیر مستلزم وذلک مح اقول هذا الدلیل انما
یدل علی ان الشی الواحد لا یکون فاعلا وقابلا لشی واحد لا علی انه
لا یکون فاعلا وقابلا مطلقا ولان القبول غیر الفعل لانه بالاعتبار

الاول مستفيد وبالاعتبار الثاني مفيد والافاده غير الاستفاده فلا يكون
مصدر احدهما مصدر الاخر قلنا عدم استلزام الشي باعتبار لاينافي
استلزامه باعتبار اخر وانما ينافي استلزامه بذلك الاعتبار ولهذا
قيل اي لما ذكرنا من عدم المنافاة نسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام اقول لا فرق بين امكان
العام والامكان الخاص في جواز الاجتماع مع الوجوب بالاعتبارين
والقول بهذا جواب عن الوجه الثاني في ان البسيط لا يتعدد
اثاره قد سبق الباب الثاني في الاعراض كان الحق ان
يقدم مباحث الجواهر ليكون الوضع موافقا للطبع لكن لما كان بعض
مباحث الجواهر موقوفا على مباحث الاعراض قدمها عليها وفيه
فصول الاول في المباحث الكليه اي المباحث التي لا تخص نوعا
من الاعراض بل يشترك بين جميعها الاول في تعداد اجناسها
المشهور انما قال المشهور لانه لم يقم دليل على الانحصار انحصار الاعراض
في المقولات التسع وقيل انها ثلثة اقسام الكم والكيف والنسبة
وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته يحترز به عما لا يقبل القسمة اصلا
كالنسب وبعض انواع الكيف وما يقبلها لا لذاته بل بالعرض كما
يجي في الكم بالعرض قيل تعريف الكم بقبول الانقسام ليس بصحيح لانه

من خواص احد قسميه الذي هو الكم المتصل اذ الانقسام في المنفصل
حاصل بالفعل وفيه نظر لان حصول القبول للقابل بالفعل لا يخرجه عن
كونه قابلا له كالاعداد مثال الكم المنفصل والمقادير مثال الكم المتصل
والكيف وهو ما اي عرض يخرج الجسم والعقول والباري وما شاكل
ذلك لا يقبل القسمة احترازا عن الكم لذاته قيد به ليدخل الكيف الذي
يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره اي ما هو خارج عن مفهومه احترازا عن الاعراض النسبية
قيل يجب ان يزاد وهو لا قسمة بعد قوله القسمة ليخرج النقطة والوحدة
كالالوان والاين وهو حصول الشي في المكان وهو قد يكون حقيقيا
ككون زيد في مكانه الذي لا يشغله غيره وغير حقيقي ككونه في السوق
والبلد والاقليم والارض والعالم وانما لم يذكر مثال الاين كما فعل
في جميع المقولات لوضوحه والمتى وهو حصول الشي في الزمان
وذلك الزمان ان انطبق على وجوده فهو المسماة الحقيقي ككون الكسوف
في وقت كذا وان زاد فهو المسماة الغير الحقيقي ككونه في اليوم و
الشهر والسنة والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشي بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وتلك النسبة كالموازاة والمحاذاة و
الانحراف والقرب والبعد والى الامور الخارجة عنه كالقيام و

الاستلقا، قيل لا يكفي النسبة الاولى في الوضع والا لم تتميز انواعه فيكون
الانتكاس والاستلقاء فيا ما وفيه بحث اما اولا فلانه لا يجب في تعريف
الجنس العرض بما يميز به بعض انواعه عن بعض واما ثانيا فلانه لو اكتفى
بالقيد الاول لا يلزم ان يكون الانتكاس قياما بل اللازم اشتراكهما في
معنى الوضع ولا يلزم من اشتراك شيئين في شي اتحادهما والاضافة و
هي النسبة العارضة للشي بالقياس الى نسبة اخرى سواء كانت النسبتان
متوافقتين كالاخوة من الجانبين او متخالفتين كالابوة والبنوة فان
الابوة تعرض للاب بالقياس الى الابن وكذا البنوة ولذا سميت المتكررة
والملك ويقال له الجدة ايضا وهو هيئة الشي الحاصلة بسبب ما يحيط به
احترز عما لا يحيط به كالدرهم الذي في يد زيد والمراد بالاحاطة اعم من
ان يكون احاطة بالكل او بالبعض وينتقل بانتقاله احترز عما لا ينتقل
بانتقاله كالدار كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشي موثرا كالقاطع
ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام
منقطعا واعلم ان تسمية هاتين المقولتين بان يفعل وان ينفعل اولى
من تسميتهما بالفعل والانفعال لانهما قد يطلقان على الفعل والانفعال
الحاصلين بعد انقطاع التاثير والتاثر كما يقال بعد الفراغ من القطع هذا
قطع حاصل من الفاعل او انقطاع حاصل في الثوب بخلاف ان يفعل

وان

وان ينفعل فانهما لا يطلقان الا حال كون الموثر موثرا والمتاثر متاثرا
واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها اي عن المقولات التسع
المذكورة والا لكانتا مركبتين منه فح يرد النقض بهما على من يجعل
الاعراض تسعة اقول ان اراد بالتركيب التركيب الخارجي فالملازمة
ممنوعة وان اراد التركيب الذهني فبطلان اللازم ممنوع قيل الحصر انما
هو للاجناس العالية للمطلق الاعراض وهما ليسا بجنسين لحملهما على
متفقات الحقائق وفيه ما فيه وان جنسيتها اي المقولات التسع
غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها
قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان
ولا شي من الذاتي يثبت بالبرهان لان ما يثبت بالبرهان يجب ان
يكون خارجا كما تقرر في باب البرهان ووجهه هكذا لو كان جنسا لها
لامتنع تصورها بدونه لكن التالي بط لافتقار عرضيتها الى البيان فلم
يستلزم تعقلها تعقله ثم اورد عليه بان ذلك انما يتم لو تصورناها بحقايقها
لكنه ممنوع قلت هذا انما يرد على توجيهه لا على توجيهنا الثاني في
امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء وخالفهم شواذ من
القدماء فانهم قالوا الروايح تنتقل وكذا الاضواء والاصوات و
احتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصرت انواعها

فی اشخاصها کما تقدم فی باب الماهیه ولا لعوارضها الحاله فیها لتوقف
حلولها ای حلول العوارض علی تعینها ای علی تعین تلک الاعراض التی
هی محال لها ضروره ان المحل ما لم یتعین لم یعرض لها عارض فهو لمحالها
او لما حل فیها وعلی التقدیرین یفتقر فی تشخصها الی الموضوع فیکون
الموضوع من جمله المشخصات فلا ینتقل عنها اذ الانتقال عنها یوجب
انعدام التشخص الموجب لانعدام ذلک الشخص ولقایل ان یقول انما یلزم
ما ذکرتم ان لو کان احتاج هذا العرض فی تشخصه الی المحل المعین لکنه
ممنوع لم لا یجوز ان یکون تشخصه باحدی المحال اعنی بمطلق المحل کما
یقال ان الهیولی متشخصه بمطلق الصوره ولذلک جاز مفارقتها عن الصوره
المعینه وذلک الحال لما کان عرضا احتاج الی محل بالنوع واحتیاجه
الی المحل المعین نشا من جهه عروض الحلول له فی ذلک المحل المعین
فهو کالجنس بالنسبه الی فصل معین وایضا الحصر مم لجواز ان یکون
العله امرا مفارقا وما قیل ان نسبه المفارق الی الجمیع بالسویه فلو صار
علة لفرد معین لزم الترجیح بلا مرجح مم اذ یجوز ان یکون استعدادات
تلک الاعراض فی حصول التشخص مختلفه اقول اختلاف الاستعدادات
انما یکون بعد التشخص وایضا جاز ان یحصل التشخص بنفس حلول تلک
العوارض فلا یتاخر عن التعین وایضا لم لا یجوز ان یکون تشخصه

باعتبار هویته الخاصه ولا یلزم انحصار النوع فی الشخص بخلاف
الجسم هذا جواب سوال تقریره الدلیل غیر صحیح بجمیع مقدماته لانه
یدل علی امتناع انتقال الجسم من مکان الی مکان لجریان الدلیل فیه
بعینه اجاب بان الحصر فی الجسم مم فانه غیر محتاج فی تشخصه الی
الحیز بل فی تحیزه وهو حاصل باعتبار المحلین وعلة تشخصه هیولاه
بخلاف العرض اذ لا هیولی له الثالث فی قیام العرض بالعرض
منعه المتکلمون متمسکین بان المعنی بالقیام حصوله فی الحیز تبعا
لحصول محله فیه وذلک المتبوع لا یکون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحیز
بالذات وهو ضعیف اذ القیام هو الاختصاص الناعت فان
صفات الله تعالی قایمه بذاته مع امتناع تحیزه وان سلم ان المعنی
بالقیام ما ذکرتم فلم لا یجوز ان یکون تحیز محله تبعا لتحیز محل آخر وهو
الجوهر لا یقال حینئذ یلزم الترجیح بلا مرجح اذ لیس جعل احدهما قایما
بالآخر اولی من العکس لانا نقول یجوز ان یکون احدهما حالا فی الآخر
فیکون جعله قایما بالآخر اولی من العکس واحتج الحکماء بان السرعه
والبطوء عرضان قایمان بالحرکه فانها المنعوت بهما فانه یقال حرکه سریعه
او بطیئه دون الجسم اذ لا یقال جسم سریع او بطیء وهذا الدلیل مبنی
علی کون القیام عباره عن الاختصاص الناعت وقد ابطله

ولقايل ان نقول هذا الاحتجاج لا يصح على مذهب المتكلمين فانهما ليسا عرضين
للحركة بل هما للسكنات المتخلله وقلتها وكثرتها ولا على مذهب الحكماء لجواز
ان تكون طبقات الحركات انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة الا الحركة
المخصوصة واما السرعة والبطوء من الامور النسبية ولذلك فانها تكون سريعة
بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى الاخرى **الرابع** في بقاء الاعراض
منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض
وبانه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن
ممتنعا فان ما يزول لنفسه يقتضي عدم نفسه وما يقتضي عدم نفسه فهو ممتنع
لذاته لكنه قد كان قبل الزوال ممكنا لذاته لوجوده ح فيلزم ان ينقلب الممكن
ممتنعا وانه ح ولا لموثر اي موجب بالذات وجودي لطريان ضد
على محله فان وجوده اي وجود الضد الطاري على المحل مشروط بعدم
الضد الآخر فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان
انتفاؤه معللا بطريانه لزم الدور ولا عدمي كزوال شرط فانه الجوهر فنعود
الكلام اليه اي الى زوال ذلك الجوهر ويلزم الدور فان زواله ليس
لنفسه ولا لامر وجودي لما تقدم ولا لامر عدمي لانه انتفاء شرط فذلك
الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وان كان جوهرا كان عدمه لانتفاء
شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر ويلزم التسلسل

ولا فاعل

ولا فاعل اي لا يزول لفاعل بالاختيار كما يقال الله تعالى يعدمه اذ الفاعل
المختار موجب ~~لملا عدم~~ ما يتعلق واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي
لا نم ان البقاء عرض قايم بذات الباقي وانما يلزم ان لو كان امرا
وجوديا ولا نم قيام العرض بالعرض والذي ذكر تمموه في بيانه قدم الكلام   استحالة
عليه وعن الثاني بان عدمه يقتضيه ذاته اي نختار ان زواله لنفسه ولكن
بعد ازمنة والالزام بلزوم انقلاب الممكن ممتنعا مشترك فانكم قلتم بجوازه
من قبل وامتناعه في الزمان الثاني وذلك يستلزم الانقلاب المذكور او
موثر مباين عن محله اي لا نم ان الموثر لو كان موجبا وجوديا يكون تاثيره
بطريق طريان الضد لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدم العرض موثرا مباينا
عن محله موجبا فيكون تاثيره فيه بطريق الاعدام بدون ورود الضد سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يزول بطريان الضد الآخر على مجاور محل العرض كان
الحرارة ترد على الهواء المجاور لمحل البرودة ويزيل البرودة وذلك ليس
مشروطا بعدم الضد او انتفاء شرط هو عرض لا يستمر اي او نختار ان
زواله لامر عدمي هو زوال شرط ولا نم ان الشروط منحصرة في الجوهر
حتى يعود الكلام اليه ويلزم ما علمتم لم لا يجوز ان يكون شرطه عرضا لا يستمر
بقاؤه فان العرض قسمان عندنا قار الذات مستمر الوجود كالطعوم
وغير قار الذات كالحركة والصوت فاذا انقضى ذلك العرض العدم

بالاختيار لابد له من اثر يوجد
والا لم يكن موثرا فيكون موجدا
لذلك الاثر لا معدما وقد
فرضناه معدما صح

العرض المشروط به لزوال شرطه او فاعل مختار ولا نم ان اثره لا يكون عدما
متجددا نعم لا يكون اثره عدما محضا وقد تمسك به اي بالوجه الثاني النظام
في امتناع بقاء الاجسام وقد عرفت ما فيه الخامس في امتناع قيام
العرض الواحد بالشخص بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين
اذ لا فرق بينهما في العقل لانه كما ان العرض لا بد له من محل لا بد للجسم من
مكان فاذا جوز العقل ان يكون العرض الواحد في هذا المحل في حالة واحدة
وهو بعينه الحال في محل آخر وحكم بصحة ذلك ولا استبعده فكذا يجوز في الجسم والحق
انه بديهي وما ذكرناه تنبيه عليه فلا يرد ما قيل لا يصح قياس الاعراض على
الاجسام في الحلول في المحال اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين
في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اللازم باطل
فالملزوم كذلك ولا يمنع الخصم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس
في ذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بمحلين واللازم بط بالضرورة
والمنازع مكابر فالملزوم كذلك قيل انا لا ندعي ان جميع الاعراض كذلك
بل نقول يجوز ذلك في البعض وعدم امتناع الجرم في البعض لا يدل على
عدم امتناعه في الجميع ويلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد العرض هي المحال لما مر في
امتناع انتقال الاعراض لكن اللازم بط فالملزوم كذلك وزعم جمع من

الاوايل اي قدماء المتكلمين ان الاضافات المتشابهة الطرفين كالجوار
والقرب يعرض لامرين فان الجوار عرض قائم بالجارين والقرب بالقريبين
واجيب بان لكل واحد من الجارين والقريبين اضافة خاصة قائمة مماثلة
لما قامت بالآخر وقال ابو هاشم التاليف اي الحالة التي يرتبط احد جزئي
الجسم بالآخر ويمتنع الانفكاك بعضها عن بعض يقوم بجوهرين ولا شك في كونه
عرضا فيكون العرض الواحد قائما بمحلين والا اي لو لم يقم بهما لما امتنع
عن الانفكاك كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما
عن الآخر لكنه امتنع انفكاك المولفين بالحس فيكون التاليف قائما بهما
ولا يقوم التاليف باكثر من جوهرين بل اذا انضم اليهما ثالث حصل
تاليف آخر قائم بهذا الثالث وباحد الامرين وهكذا في الرابع وما بعده
والا اي لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم اي التاليف بعدم
الثالث فلا يبقى الباقيان مولفين وليس كذلك ولقائل ان يقول التاليف
الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلثة وانه مماثله والمنفي هو الثاني
اجيب بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف اليهما اي الى الجوهرين
حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محل النزاع ليس اولى من احالته
اي عسر الانفكاك الى احتياج احدهما الى الآخر او الصاق الفاعل المختار
به وايضا لا نم ان التاليف قائم بكل منهما بل قائم بالمجموع فيكون قائما

بمحل واحد اذ هما باجتماعهما صارا محلا واحدا **الفصل الثاني** في مباحث
الكم لما فرغ من المباحث المشتركة بين الاعراض شرع فيما يخص كلا منها
وبدا بالكم لانه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من الاعراض النسبية
لان الاعراض النسبية غير مستقرة في ذات موضوعها تقرر الكم **الاول**
في اقسامه لم يقل في انواعه لان جنسية الكم لم يتحقق كام الكم اما ان ينقسم الى
اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد لانحصاره فيه لان
قوام المنفصل بالمفرقات والمفرقات احاد وليس بين تلك الاحاد واحد
يكون حدا مشتركا بينها واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو
المتصل كالخط فان اي جزء فرض منه فهو بداية لجزء ونهاية لجزء باعتبار
ونهاية لجزئين باعتبار بحسب ما يبتدئ منه فرضا وكالزمان فان الماضي
والمستقبل يشتركان في الآن الذي يسمى حالا فانه نهاية الماضي وبداية
المستقبل فان لم يكن قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فهو
الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي
السطح قيل في انتهاء سطح الكرة بالخط بحث كما هو منتهي بالنقطة وان انقسم
في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث
فهو الجسم التعليمي سمي بذلك لانه المبحوث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية
والثخين والثخن حشو ما بين السطوح قيل هذا التعريف ينتقض بثخن الكرة

ويمكن

ويمكن دفعه بان المراد بالسطوح ما يكون سطوحا تحقيقا او تقديرا
فان اعتبر ته اي الثخن نزولا فعمق وان اعتبرته صعودا فسمك وبهذا
طع الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة وقد يطلق العمق على البعد المقاطع
للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح من غير اعتبار تقدم ولا تاخر والآخذ اي البعد الآخذ عطف على
قوله البعد المفروض من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات
الاربع الى ذنبه والعرض يجب ان يقرا بالجر ليكون معطوفا على الطول
والا يلزم ان يكون العرض عمقا وانما فصل بين المعطوف والمعطوف
عليه بتفسير الطول على اختلاف الاصطلاحات روما للاختصار وهو
المفروض ثانيا او الامتداد الاقصر اي اقصر الامتدادين من غير اعتبار
تقدم ولا تاخر والآخذ من يمين الحيوان الى يساره والطول والعرض
والعمق بالتفسيرات المذكورة كميات ماخوذة مع اضافات عارضة
لتلك الكميات فان البعد كمية فاذا فرض كونه ابتداء او انه اطول بالنسبة
الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد آخر
فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول والعرض فهو عمق وقد يراد بها
نفس الامتدادات كما يراد بالطول مثلا الامتداد مجردا عن قيد الاولية
والاطولية بالنسبة الى امتداد آخر وكذا في العرض والعمق فعلى هذا يكون

كميات مجردة عن الاضافة **الثاني** في الكم بالذات وبالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا في كم
كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات لانه من اقسام الكم المتصل
كما مر فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة لانه مقدارها المنطبقة على
المسافة لانها تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وبالعكس
ولا استحالة في ان يكون شي من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة
شي فان القرب والبعد من مقولة الاضافة والاقربية والابعدية
التي يعرضان من مقولتها ايضا ومنفصل بالعرض ايضا اذا قسم
بالساعات والايام والشهور والسنين فيعرض له العدد فيقال هذا
اليوم عشر ساعات مثلا فهو محل للكم المنفصل بالذات ح فيكون كما
منفصلا بالعرض او محلا له اي للكم بالذات كالجسم الطبيعي فانه محل للمقدار
الذي هو كم متصل بالذات والمعدود فانه محل للعدد الذي هو كم منفصل
بالذات او حالا في محله اي محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق
بياضه اكثر من بياض ذلك فان البياض قبل المساواة واللامساواة
بواسطة حلوله في الجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم بالذات
او متعلقا به اي بالكم بالذات كالقوة المتناهية وغير المتناهية بحسب
تناهي اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فان الاثار الصادرة من القوى

اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى
التي هي مبدا، تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او
زمانا **الثالث** في عرضية هذه الكميات اي المنفصلة والمتصلة
قارة كانت او غير قارة وفي بعض النسخ في عرضية هذه الكميات والقول
بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زائدة قال المتكلمون العدد
مركب عن الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج
كما سبق واذا لم يكن الاجزاء موجودة فالكل كذلك فالعدد غير موجود
في الخارج وهو الكم المنفصل فهو غير موجود في الخارج واما المقادير التي
هي من الكميات المتصلة فهي الجسمية اوجزناها بناء على ان الاجسام
مركبة من اجزاء لا تتجزى فانه ح يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض
في الجهات الثلث هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح
وهو جزء من الاول والمنضم في الجهة الواحدة هو الخط اقول في هذا
الابتناء بحث فانه يمكن القول به على تقدير عدم ثبوت الجزء ويمكن
ان يقال ح لا يكون جزء للجسم بالفعل فيتحقق الامتداد لا محالة الا ان
قوله واجيب الى الآخر يعني كونه زائدا على التقديرين وليست هي
اي المقادير امرا زائدا والا انقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها
والجسم ينقسم في الجهات الثلث فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا فتعين

قيل لا نم انه يلزم من انقسام المحل انقسامها اذ ليست هي من
الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا على
تقدير حلوله في الجسم ان لم يكن في شي من الاجزاء المفروضة للجسم
انما قيد بالمفروضة لئلا ينهض الخصم بالمنع ويقول لا نم ان في الجسم
اجزاء حتى يقال انه قايم بها اولا فلما قيد بالمفروضة سقط عنه ذلك
لان الخصم معترف بان في الجسم اجزاء مفروضة وان لم يكن بالفعل
فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه في كل واحد فيقوم
الواحد بالكثير اولا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة
شي من السطح فيلزم القسمة اي قسمته عمقا لانه ح يوجد شي منه في
الاجزاء المفروضة من جهة العمق واعلم انه بقي ههنا قسم اخر وهو ان
يكون تمامه حاصلا في بعض الاجزاء دون البعض وانما لم يذكره المص
لوضوح بطلانه فانه ح يكون محل السطح هو ذلك البعض والمقدر ان
محله هو الجسم هكذا قيل وفيه نظر فان معنى حلول الشي في الشي لا بطريق
السريان ليس الا انه حال في بعض اجزائه وح يجوز ان يكون السطح
حالا في الاجزاء المنضمة في الجهتين لا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة
ولا يلزم الانقسام من جهة العمق مع ان للقايل ان يقول لم لا يجوز
ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع بان يحصل للاجزاء وحدة يقوم بها

العرض احتج الحكماء على ان المقادير اعراض موجودة زايدة
على الجسمية بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة كالشمعة
المكعبة اذا جعلت كرة ثم اسطوانة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها ولا
شك في ان الوارد الزايد غير الباقي وغير جزئه وبان الخطوط والسطوح
صفات الجسم التعليمي اي قايمة به لان الخط نهاية السطح وطرفه والسطح
نهاية الجسم التعليمي وطرفه فيكونان عارضين له المتخلخل تارة بان يزيد
مقداره من غير انضمام شي اليه كالماء المنجمد اذا اذاب والمتكاثف
اخرى بان ينقص مقداره من غير نقصان شي من اجزائه كالماء اذا
انجمد فلا يكون جوهرا اذ الجوهر اي الجسم الطبيعي باق بحاله لا يتغير عن
طبيعته النوعية بالزيادة والنقصان والمتغير غير الباقي فالخط والسطح
الذي من صفاته وعوارضه اولى بذلك واجيب عن الاول بان
المتغير هو الشكل لا المقدار الا يرى انه اذا زيد في طوله نقص في عرضه
وبالعكس فالمقدار لا يتغير في الاحوال بل المتغير هو الاشكال وهذا
يدل على ان الشكل زايد على الجسمية لا المقدار او نقول المتغير اوضاع
اجزاء الجسم اي صحة ما ذكرتم موقوف على نفي الجزء اذ على تقدير وجوده
لا يلزم ان يكون اختلاف تلك الاحوال بسبب اختلاف المقادير لجواز
ان يكون بسبب اختلاف اوضاع الاجزاء بانتقال بعضها من سمت

الى آخره وعن الثاني بمنع المقدمات فلا نم ان الخط والسطح من صفات
الجسم التعليمي وانما صح ذلك لو كانا موجودين ولئن سلم كونهما موجودين فهما
من صفات الجسم الطبيعي ولا نم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل و
التكاثف مبني على تحقق الهيولى والصورة ونفي الجزء والا لزم انقسامه
وسيأتي الكلام في ذلك ولئن سلم الجميع فلا نم ان المتغير هو الجسم التعليمي
بل هو الجسم الطبيعي لجواز ان يكون حصول العظم بسبب تفرق اتصال الجسم
الموجب لزوال تلك الجسمية على ما هو مذهبكم الرابع في الزمان من
الناس من انكر وجوده لانه على تقدير وجوده لو كان قار الذات اجتمع
الحاضر والماضي اي يكونان معا فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان
اقول الملازمة ممنوعة فانه على تقدير ان يكون قار الذات يجوز ان يكون
بعض اجزائه ظرفا لبعض الحوادث والبعض الآخر ظرفا لبعض آخر
كما ان المكان كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا معنى لظرفية الزمان لشيء
زماني الا مقارنته مع زمانه في الوجود والتقريب ظاهر قيل لا يلزم من
الاستقرار الدوام ليجتمع الماضي والحاضر لجواز ان يكون مستقر الذات
زمان وجوده فينعدم بعدمه اقول فح يلزم ان يكون الحادث في الجزء
الآخر منه موجودا في الجزء الاول وهو معلوم البطلان ولو لم يكن قار الذات
لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ التقدم

كمشت

بحيث يمتنع تحقق المسبوق مع السابق من خواص الزمان فيكون للزمان
زمان فيتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر اذ لا
يكون كل تقدم لتقدم آخر والا تسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما تقدم
بالذات وهو الذي يسميه بالزمان والتقدم لغيره بواسطته والمثبتون
تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من
السرعة واخرى مثلها انما فرضها ليبين كون الزمان قابلا للمساواة
ابتدأتا معا وتركتا معا قطعتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء
ووافقت في الوقوف انما فرضها ليبين كونه قابلا للزيادة والنقصان
والتجزية وفيه دلالة ايضا على ان الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها
فان السريع الاول يشارك الثاني في الحركة والسرعة ويخالفه في مقدار
الامكان اي الامتداد الذي يقع فيه الحركة قطعت اقل وكذا ان وافقتها
اخذا وتركا وكانت ابطأ انما فرضها ليبين ان هذا الامكان مغاير
للامتداد الذي في المسافة فلان الحركة البطيئة والسريعة اشتركا في هذا
الامكان وتغايرا في المسافة فبين اخذ الاولى وتركها امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين وفرض
ان البطيء يقطع في ذلك الامكان اقل وبين اخذ الثانية وتركها امكان
اقل من ذلك اي من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة وهو جزء من

الامكان الاول فيكون قابلا للزياده والنقصان ولاشى من العدم
كذلك وحاصله ان الحركه يلحقها تفاوت ليس بالمسافه لحصوله مع اتحاد
المسافه وانتفايه مع تفاوت المسافه وليس عايدا الى السرعه والبطوء
لاتحاده مع الاختلاف في السرعه والبطوء ولاختلافه مع الاتحاد في السرعه
والبطوء فهي الحركه شى يقبل التفاوت ولابد من الانتهاء الى ما تقبله لذاته
وهو الكم ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التفاوت عايدا الى المسافه
ان كانت مختلفه والى السرعه والبطوء ان كانت متحدة الثاني كون
الاب قبل الابن ضروري فتلك القبليه ليست وجود الاب ولا عدم
الابن لتعقلها مع الغفله عنهما ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبليه التي
هي عدميه لكونها محموله على العدمات ويجب كون احد النقيضين وجوديا
فهي اذن زايد ثبوتي وظاهر انها ليست من الموجودات المستقله بانفسها
في الخارج لانها من النسب والاضافات فلابد لها من معروض ولا جايز
ان يكون المعروض هو الاب من حيث هو لانه جوهر جسماني وبهذا الاعتبار
ليس قبل الابن فيكون امرا آخر يلحقه القبليه بالذات دفعا للدور والتسلسل
واستحال ان يكون ثابت الاجزاء لاستحاله ان يلحقه القبليه والبعديه
لذاته بل امرا منقضيا ولا يجوز ان يكون الحركه لان الحركه التي يعقل قبل
يجوز تعقلها بعد والذي يلحقه القبليه لذاته استحال تعقله بعد فتعين ان
يكون

٧٦

ان يكون ذلك هو الزمان واجيبوا بان هذه الامكانات امور اعتباريه
عقليه لا وجود لها في الخارج فانها امتدادات ترتسم في الذهن من اخذ
الجسم في الحركه اما قبولها الزياده والنقصان فلا يدل على وجودها في الخارج
فان ما بين يوم الطوفان ومحمد اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما
وكذا القبليه ايضا اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج وكونها نقيض
اللاقبليه لا تستلزم وجوديتها لجواز كون النقيضين عدميين كالامتناع
واللاامتناع والعمى واللاعمى ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا
اي ان لم يكن انه موجود فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعديه
لا يتحقق الا مع الزمان اذ ليس معنى كون عدم الشي بعد وجوده الا ان
عدمه حصل في زمان بعد زمان وجوده فيلزم وجوده حال عدمه وهو
محال واذا لم يقبل العدم لذاته يكون وجوده واجبا وما كان وجوده
واجبا لا يكون جسما ولا جسمانيا ولظهور هذا لم يتعرض له المص ورد
بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا
والعدم بعد الوجود اخص من العدم فلا يوجب عدمه عدمه والنضا
هو منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان
لما قلنا فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك وقيل هو الفلك
الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام جعلناه كبرى لقولنا الزمان محيط

فيكون واجبا بالذات
لذاته

المطلق

بجميع الاجسام ينتج ان الزمان هو الفلك الاعظم قيل الكبرى ممنوعة
لان الفلك الاعظم من الاجسام وليس هو محاط لنفسه وخلله ظاهر
لانا نقول ايش تريد بالاحاطة الزمانية او المكانية فان ترد الاول فالكبرى
ممنوعة وان ترد الثاني فالصغرى ممنوعة وقيل لانه استدلال من الموجبتين
في الشكل الثاني قلت يمكن توجيهه على صورة الشكل الاول هكذا الزمان
محيط بجميع الاجسام وكل ما هو محيط بجميع الاجسام فهو الفلك الاعظم و
قيل حركته لانه غير قار الذات ومنع اول كان الصواب ان يقول
وعورض بان الحركة تتصف اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف
الزمان بانه سريع او بطي وايضا هو قياس في الشكل الثاني من موجبتين
فان قيل المراد ان الزمان غير قار وكل ما كان كذلك فهو حركة منعنا الكبرى
وقيل مقدارها اي مقدار حركة فلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك
فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لكان منقسما الى ما لا ينقسم لانه
ح يكون مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام ويلزم تركب المسافة
من اجزاء لا يتجزى وسيجي بطلانه وانما يلزم ذلك لان المتحرك لو قطع
في جزء لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم يقبل جزء المسافة
القسمة لزم ما ذكرنا وان قيل كان زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف

زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير عدم الانقسام فهو
متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وعلى ما مر فله مادة اما لانه ح
يكون من الاعراض الغير القارة وكل عرض لا بد له من محل او لانه حادث
وكل حادث مسبوق بالمادة على ما مر وتلك المادة لا تكون المسافة والا
يلزم ان يكون الزمان مطابقا للمسافة وليس كذلك لان المختلفين في
المسافة قد يستويان في الزمان كما يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والآخر
فرسخين والمقدار الواحد لا يكون مقدار المادتين مختلفين في الصغر والكبر
وكذا المختلفان في الزمان قد يستويان في المسافة كما يتحرك احدهما فرسخا
في ساعة والآخر في ساعتين ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران
ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس و
لا شيئا من هيئاته الغير القارة لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا
والا لزم تحقق الشي دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه ليس مقدار المسافة
والمتحرك فيكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة يكون مستديرة
لان المستقيم ينقطع لا محالة لتناهي الابعاد ووجوب السكون بين
كل حركتين مستقيمتين والزمان لا ينقطع لاستلزامه المحال على ما مر ويكون
اسرع الحركات لان الزمان يقدر به ساير الحركات فيكون اسرعها لان
الاكبر يقدر بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا

زراعا وهذا الزراع كذا اصبعا فان الاصغر بعد الاكبر والاكبر لا يعد
الاصغر وهو الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فانها اسرع
الحركات واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة تقتضي
الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت قبولها لذاته لا لغيره وهو مم وان الجوهر
الفرد ممتنع الوجود لذاته ضرورة ان كونه غير منفصل يتوقف عليه وان
كونه كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او
حدوثه المحوج الى المادة وهو مم لان المتكلم لا يقول بوجود الزمان
وعرضيته بل يقول هو عدمي واما احتياج الحادث الى المادة فقد سبق
الكلام عليه وايضا ارسطو وشيعته لا يقولون بحدوث الزمان حتى
يحتاج الى المادة **الخامس** في المكان انما اورده في مباحث الكم
لانه سطح عند الاكثر المكان امر موجود خلافا لبعضهم لان بديهة العقل
تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم
مح بالبديهة وانكاره مكابرة خارج عن المتمكن وبعضهم ذهبوا الى
انه هيولى الجسم وبعضهم الى انه صورته لان الجسم ينتقل بانتقاله بخلاف
المكان وهو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي عند ارسطو
واكثر المتاخرين والبعد المجرد الموجود القائم لا في مادة الذي ينفذ فيه
الجسم اي يصير الجسم شاغلا له بالحصول فيه عند شيخه اي افلاطون وهو

مذهب اكثر المتقدمين والبعد المفروض عند المتكلمين والعبارة
المشهورة بينهم ان المكان هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي
لو لم يشغله لكان خلاء دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء
اي البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني بط لوجوه الاول انه
لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة والنقصان بالضرورة لكنه يقبلهما
لان الخلاء الذي بين مدينتين يقدر وجوده اعظم من الذي بين
حاري بيت ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد
لزم تداخل البعدين اي بعد المكان والمتمكن واتحادهما لانه ح لم يتميز
البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما الاشارة
الى الآخر فارتفع التمايز وهو التداخل اذ لا نعني به الا ملاقاة الشيئين
بحيث يرتفع الامتياز بينهما في الوضع والمقدار وتجويز ذلك يفضي الى
تجويز دخول العالم في حيز خردلة وهو مح بالضرورة ولقائل لا يلزم
من جواز تداخل بعدين احدهما مادي والآخر غير مادي جواز تداخل
البعدين الماديين الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا
ان تجرده لا يكون لنفسه قيل عليه الترديد انما يتم لو كان التجرد امرا
وجوديا يحتاج الى علة لكنه مم ويمكن الجواب عنه بما سبق في الوجود
ولا للوازمه والا لكان كل بعد مجردا لامتناع تخلف مقتضى الذات

فارتفع ح المعاير هو التداخل

ولوازمها عنها ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض
وهو مح لان ما بالذات لا يزول بالعرض اقول مقتضى ذات الحجر مثلا الحركة
الى السفل وقد يتحرك الى العلو لقاسر الثالث من الوجوه الدالة على
ان الخلاء ليس وجوديا ان البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز لان
الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان آخر فيكون ذلك الحيز
ايضا بعدا فيفتقر الى بعد آخر وذلك الى آخر وهلم جرا فيكان هناك ابعاد
متداخلة الى غير نهاية وهو مح بالضرورة وان سلم جواز ابعاد متداخلة
الى غير النهاية كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان لما تقدم
الآن وذلك لا يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد
لما تقدم من استحالة كون المكان داخلا والخارج عن جميع الابعاد
لا يكون بعدا واذا لم يكن بعدا ابطل قولكم المكان هو البعد وان لم يكن
البعد مما يتحرك فالمانع عنها ان كان هو الذات او لوازمها لم يتحرك
الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة من الحركة وان كان مما يعرض
لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا
القسم هو الاول بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل
او كون المكان غير بعد وقيل المراد بالالزام هو رجحان مقتضى العارض
على مقتضى الذات وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كانت الذات

سمي

يقتضي شيئا والعارض يمنعها وههنا ليس كذلك اذ الذات قابلة للحركة لا
انها مقتضية لها وكون الذات قابلة للشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال
ولقائل ان يقول لا نم ان مجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها مكان
فان من الجائز ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون المجموع من حيث
هو المجموع قابلا لها وايضا لا نم ان ذلك خارج عن كل الابعاد وانما يلزم ان
لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد وهو مم الثاني من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان بعدا موجودا او مفروضا
لكانت الحركة واقعة في زمان لامتناع وقوعها لا فيه لانها تقع في مسافة
والمسافة منقسمة فيكون زمان الحركة الى نصفها قبل الحركة من نصفها الى
آخرها واذا كانت فيه فرضنا وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة
فرضا وفي فرسخ ملاء عشر ساعات يكون زمان الحركة مع العائق الطول
من زمان الحركة لا مع العائق ولنفرض ذلك الاطول عشر امثاله وفي
ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ان يكون ارق من الملاء الاول عشر مرات
ساعة لان كثرة الزمان وقلته بحسب رقة القوام وغلظه فزمان ذي
المعاوق اي الحركة في الملاء الثاني كزمان عديم المعاوق اي الحركة في
الخلاء هف الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء
سواء كان عدما او بعدا امتناعها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه

اولى لانه ح لا يكون فيه اختلاف اصلا لامتناع الاختلاف فى العدم
الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على
السواء فلا يسكن فيه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله فى غيره ولا يميل
اليه اى الى بعض جوانبه لان الميل والحركة من احد الحيزين الى الآخر
هو ترك الحيز الاول وطلب الحصول فى الثانى ولا بد لذلك من اولوية
فعلم انه لو ثبت الخلاء لامتنع سكون الجسم وحركته لكن التالى بط فالمقدم
مثله لا يقال لم لا يجوز ان يكون المقتضى لحصوله فى بعض الجوانب قوة
فى الجسم او الفاعل لانا نقول ان نسبتها الى جميع اجزاء الخلاء بالسوية
فالاقتضاء يؤدى الى الترجيح من غير مرجح واجيب عن الاول من الوجوه
الدالة على نفى الخلاء بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض اى يحتملها
الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين
المدينتين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذى
بين الجدارين وذلك لا ينافى عدميته وهذا جواب عن الشق الاول
من هذا الدليل وعدم الاحساس هذا جواب عن الوجه الاول من
الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا بهما اى بالبعدين معا على ان يكون
الخلاء بعدا موجودا الحصل فيه الجسم لا يستلزم التداخل والاتحاد لانه لا يلزم
من عدم تمكن الحس من الامتياز عدم الامتياز فى الواقع اقول هو يمكن

اجتماع العالم فى حيز خردلة بحيث لا يمكن الحس من التمييز وهو مح وان
ذات البعد هذا جواب عن الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بعدا وجوديا وذلك ان يقال ذات البعد من حيث هى لا يقتضى
الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه وح لا يلزم ان يكون تجرد البعد لعوارضه
ان يكون محتاجا بحسب الذات الى المحل ومستغنيا عنه لعارض فيستلزم
زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا اقول هو يستلزم عدم الاقتضاء
الذى هو ذاتى لعارض ويلزم المحذور ولا تقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب
امتناع حركته ماديا هذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا وتقريره انا نختار ان البعد الذى هو المكان
ممتنع عليه الحركة ولا نم ان امتناع الحركة لو كان لذات البعد او لما يلازمه
لزم امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ذلك لو كان البعد الذى هو
المكان وبعد الجسم متفقين بالحقيقة وهو مم لجواز اختلافهما بالحقيقة فان
احدهما مادى والآخر مجرد والابعاد التى فى الاجسام هى الابعاد المادية
وحصول الاجسام فى الابعاد التى لا تقبل الحركة لا يمنع من حركتها وجهه
بعضهم هكذا انا نختار ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المح
المذكور فى القسم الاول فانه من الجائز ان يكون هذا العارض لازما له
حال تجرده ومنفيا عنه حال حلوله فى المادة وح لا يلزم من امتناع تحرك

البعد المجرد امتناع تحرك الاجسام وعن الثانی من الوجوه الداله علی
نفی الخلاء ان الحرکه لذاتها تقتضی زمانا والا ای لو لم تقتض لذاتها الزمان
بل بسبب ما فی المسافه من العایق فقط لکان الحرکه فی الخلاء لا فی زمان
لعدم العایق المقتضی للزمان وهذا مع ظهور بطلانه الخصم ایضا لا یجوزه
لانه ینافی ما ادعاه من المساواة بین الزمانین وکیف یصح هذا و
الحال ان کل نقله فهی علی مسافه منقسمه حال من ضمیر النقله التی فی حیز
کل نقله او جر بعد جر او صفه المسافه وقوله متجزیه عطف علی قوله
علی مسافه ومتجزیه بانقسامها الی اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وذلک
لا یتحقق الا مع الزمان ساعه بحسب هذا فعلم ان الحرکه من حیث هی تقتضی
زمانا وهو ای ذلک الزمان ساعه بحسب هذا الفرض وهو محفوظ فی جمیع
الاحوال وتقتضی بحسب المعاوق قدرا آخر وهو الذی یزید وینقص
بسبب رقه المعاوق وغلظه فاذا فرضناها فی الملاء الاول واقعه
فی عشر ساعات فالساعه الواحده تکون مقتضی ذات الحرکه وتسع
ساعات مقتضی العایق فتکون زمان الملاء الرقیق ساعه باقتضاء
الحرکه وعشر تسع ساعات باقتضاء العایق فیزید زمان الحرکه فی
الملاء الرقیق علی الحرکه الخلائیه ولا یلزم المساواة وعن الثالث
من الوجوه الداله علی نفی الخلاء بان الخلاء بعد متشابه ولا یلزم الترجیح

من غیر

من غیر مرجح فانه مساو لمقدار العالم فمجموع العالم واقع فی مجموع البعد
وانما یلزم الترجیح من غیر مرجح لو کان هناک بعد آخر خال وهو ممنوع
وحصول بعض الاجسام جواب سوال مقدر تقریر السوال ان کلامنا
فی حصول اجزاء العالم فی بعض جوانب البعد دون الاخر کحصول
النار فی جانب المحیط والارض فی جانب المرکز وامثالها فانه یلزم
الترجیح بلا مرجح وتقریر الجواب ان حصول بعض الاجسام فی بعض
الجوانب دون البعض لما بینهما من الملائمه والمنافره ولاجل اقتضاء
القرب والبعد اذ النار بحسب خفتها تلائم المحیط وتنافی المرکز و
الارض بحسب ثقلها تلائم المرکز وتنافی المحیط وهکذا بعض الاجسام
تقتضی القرب من المرکز والبعد من المحیط کالماء والبعض الاخر
تقتضی عکس ذلک وعورض دلیل القائلین بان المکان هو السطح
بان القول بالسطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الی غیر النهایه
لان کل جسم فله حیز لا محاله وحیزه هو السطح الباطن للحاوی فالجسم
الحاوی له حیز ایضا وهلم جرا ویلزم التسلسل وهو ینافی تناهی الابعاد
لا یقال لا نم ان کل جسم له حیز اذ المحدد لا حیز له علی مذهب ارسطو
بل له وضع خاص وهو الهیئه الحاصله له بسبب نسبه بعض الاجزاء
الی البعض ونسبته الی الامور الخارجیه اذ حرکته عنده وضعیه

لامكانيه لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه ههنا وهناك ضرورة ليس
الحكما لما ابتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضروره ان كل جسم لو خلي و
طبعه لكان في حيز ما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به كيف و
ان الحركه الوضعيه انما تعرض لمجموع المحدد واما نصفاه المتمايزان
بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها يستند لان المكان
ولها نقله ولو كان اجزاء المتحرك بالحركه الدوريه ليس لها نقلة
لم يكن للقمر ولا للشمس ولساير الكواكب ولا لمكانها نقله والضروره
تبطله ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم بط بالضروره
بيان الملازمه ان الحركه هي مفارقه سطح الى سطح آخر فيكون متحركا
فلا يكون ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع السكنات والحجر عند
جريان الماء عليه نسبته باقيه مع الساكنات لان بقاء النسبه معلل بسكونه
اذ تعال نسبه هذا الجسم الى الساكنات باقيه لانه ساكن فلا يصح تعليله
بما هو معلول له ولقايل ان يقول الحركه هي انتقال المتحرك من سطح الى
سطح آخر لا مفارقه سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فلا يلزم ان
يكون الحجر الواقف متحركا فان قيل فيلزم خلو الجسم عن الحركه والسكون
لانه ليس بساكن فان السكون هو الحصول في مكان واحد اكثر من
زمان واحد والحجر ليس كذلك قلنا لا نم امتناعه فان الجسم قد يخلو عنهما

كان

٨٢

كاني ان حدوثه او يمنع انه ليس بساكن فان السكون ليس ما ذكرتم
بل عدم الحركه عما من شانه الحركه وهو صادق هنا وللزم ازدياد
المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعب شمعه مدورة فان المكان
يزداد لان السطح المحيط بالمدور اصغر من المكعب ح لان الشكل
المستدير اوسع الاشكال يعني لو فرضنا سطحين محيطين بجسمين مستدير
ومكعب والسطحان متساويا المساحه كان مساحة الجسم المستدير
اكثر من مساحة الجسم المكعب ويلزم من ذلك انه اذا تساوى الجسمان
يكون السطح المحيط بالمكعب اكثر مساحة من المحيط الى بالمدور فعلم من
ذلك ان المتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب و
بالعكس اي كما اذا جعل الشمعه المكعبه كرة فان المكان ينقص كما
ذكرنا والمتمكن بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء
المتمكن بحاله مح فالمقدم مثله ولقايل ان يقول لانم بقاء المتمكن
بحاله فان مقداره يتغير اقول وايضا هو مشترك الالزام فانه لو كان
المكان هو الخلاء المشغول بالشمعه حال كونها مكعبه اكثر من خلاء
المشغول بها حال كونها كرة والدليل على امكان الخلاء انه لو رفع
صفحه ملساء اي ما لا اختلاف في اجزايه رفعا وخفضا ولا مسام
فيه اصلا عن مثلها دفعه لخلا الوسط اول زمان الارتفاع

لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف ثم على
راى الحكيم فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول
الجسم فى زمان واحد فى مكانين لكن المقدم وهو الرفع المذكور ممكن
لانا نعلم بالضرورة امكان وجود السطحين بالصفة المذكورة بحيث
لا يتخللهما ثالث وامكان رفع جزء من الاعلى عن الاسفل دفعة
المستلزم لرفع الجزء الباقى منه اذ لو بقى الباقى مماسا لزم وقوع التفكك
فى السطح لتحرك البعض مع سكون الآخر لا يقال الورق المنطبقة
على ما لحها يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا تفكك لانا نقول
نحن نفرض الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد واذا
ثبت امكان المقدم وهو الرفع امكن التالى وانما فرض الصفحتان
ملساوين ليحصل الانطباق التام بحيث لا يمكن نفاذ الهواء فى وسطهما
اصلا اذ مع الخشونة لا يحصل ذلك وانما قلنا على راى الحكيم اذ على
اصل المتكلم جاز حصول الجسم فى الوسط بخلق الفاعل المختار بدون المرور
على الطرف فان قلت ان اراد بالدفعة الآن فلا نم جواز الرفع
فيه لانه حركة والحركة لا تقع الا فى الزمان وان اراد بها الزمان فلا نم
ان عند حركة الاعلى عن الاسفل يبقى الوسط خاليا بل يتحرك الجسم من
الطرف الى الوسط فى ذلك قلت الرفع لكونه حركة وان وقع فى

زمان فلا خفاء فى ان انفصال الاعلى من الاسفل يكون فى آن و
واذا كان ذلك فى آن كان الانفصال من الوسط فى ذلك الآن بعينه
وفى ذلك الآن اذا كان الطرف مشغولا بالهواء ووصول الهواء اليه يكون
الوسط لا محالة خاليا وللمانع ان يمنع امكان رفع الاعلى بدون الاسفل
دفعة على هذا التقدير فان الاسفل يرتفع معه كما يرفعه اصحاب الحيل
ولو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم لانه اذا كان العالم
كله ملاء فاذا انتقلت بقة فلا يمكن انتقالها الى مكان خال لانه خلاف
المفروض بل الى مكان مملو فذلك الجسم الذى كان فى المنتقل اليه ان
لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما
ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر
عن مكانه ويلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل الى مكان غير البقة
فالكلام فيه كما فى الاول فيلزم من حركة بقة تدافع جملة اجسام العالم
وانه باطل بالضرورة وهذا الدليل ايضا الزامى فان عند المتكلم قد يعدم
الله تعـ الجسم الذى قدامه ويخلق جسما فى مكانه لا يقال يتخلخل ما وراءه
اولى الظ ان قوله يتخلخل سند المنع بقوله بعد ذلك فى الجواب وكلاهما
هم غير موجه ويتكاثف قدامه لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على
وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع وللمانع ان يمنع بطلان الدور

فانه دور معيه فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع معا
كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وبالجملة فان اراد بالتوقف امتناع
الانفكاك فقد ينعكس وليس يصح وان اراد امتناع الانفكاك بنعت
التقدم منعنا ها مهنا **الفصل الثالث** في الكيف الاستقراء
دل على انحصار نوع المقوله في اربعه اقسام الكيفيات المحسوسة والنفسانيه
والمختصه بالكميات والاستعدادات ومنهم من اراد اثبات الحصر بالترديد
بين النفي والاثبات فقال الكيف مختص بالكم اولا وهذا اما محسوس
اولا وهذا اما استعداد نحو الكمال اولا قلنا لم قلتم ان الكمال هو الكيفيه
النفسانيه ولم تثبت لغير ذوات الانفس غايته انا لم نجده فالمآل الى الاستقرا
فلنعول عليه اولا اما القسم الاول ففيه مباحث **الاول** في اقسامها
الكيفيات المحسوسه ان كانت راسخة اى ثابتة مستمرة كصفرة الذهب
سميت انفعاليات والا اى وان لم تكن راسخة بل كانت سريعة الزوال | ل
كحمرة الخجل وصفرة الوجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة
بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحس عنها اولا فانها محسوسة
والاحساس انفعال للحاسة واعتبرت الاوليه ليخرج ما ينفعل عنه الحواس
ثانيا كالاشكال فان الاحساس بها انما يكون بسبب اللون قيل عليه
الالوان من الكيفيات المحسوسه مع انه لا يحدث منه الانفعال في الحس

اولا بل بواسطة الضوء واجيب بان الضوء شرط لوجود الالوان لا
للاحساس وفيه نظر لما سياتي ان جعل الضوء شرطا لوجود اللون ليس
بصواب اقول بل الجواب ان المراد بكونها محسوسة اولا انه اذا تعلق
الاحساس بالجسم فانما يتعلق بها اولا والالوان ايضا كذلك ولانها تابعة
للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة
للمزاج العسلي ضرورة انها حصلت في مادة تكونت عسلا فانفعلت
انفعالا حدثت الحلاوة لاجل ذلك وكذلك حمرة الدم تابعة لمزاج الدم
او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار
وان لم تابع المزاج وانفعال اذ لا مزاج للنار لكونها بسيطة لكن من
شان نوعها ان تحدث بالانفعال المزاجي كحرارة العسل اقول في هذا
التمثيل تسامح فانه لا حرارة في العسل بالفعل واما قولهم العسل حار
فمعناه انه اذا صار غذاء للانسان مثلا حصل بسببه في بدنه حرارة
ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات لانها لسرعة زوالها وقصر
مدتها في معرض التجدد والتغير اشبهت الانفعالات فسميت بها مع انه
هو مشارك القسم الاول في سبب التسمية لكن حاولوا التفرقة فحرم اسم
جنسه لما قلنا وهي الكيفيات المحسوسه تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة | اى د
الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه

الاربعة كيفيات اول تكيف البسايط بها اولا لان تكيف البسايط
بها قبل تكيفها بساير الكيفيات ولذلك جاز خلو الجسم العنصري عن جميع
الكيفيات سوى هذه الاربع اذ قد يوجد جسم بدون طعم ولون ورايحة
ولا يوجد خاليا عن شي من هذه الاربع اولانها ملموسة اولا بالذات
بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها كالخفة والثقل فان الحرارة والبرودة
يفيد انهما كذا قيل اقول فيه بحث فان عدم خلو الجسم عنها لا يوجب
اوليتها وكذا افادة الحرارة والبرودة للخفة والثقل لا يوجب كونهما
محسوسين بواسطتهما وقيل انما سميت بها لان البسايط تتكيف
بها اولا ثم بتبعية البسايط يتكيف بها المركبات ثانيا وهو ليس بشي لان
الثقل والخفة وغيرهما ايضا مما يتكيف بها البسايط اولا ثم المركبات بتبعيتها
والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات
وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف
والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروايح الثاني
في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات اي
من جملة المحسوسات التي هي اظهر من غيرها او اظهر المحسوسات الملموسة
لئلا ينافي ما ياتي بعد من ان الالوان اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة
الى تعريفها والحرارة تخص تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث

انها

انها اي الحرارة اذا اثرت في جسم مركب من الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة فانها بواسطة التسخين تصعد الالطف فالالطف كالهواء فانه
اقبل للتصعيد لكونه اخف ثم يلزم تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة ولا يخفى ان عند تفريق تلك الاجسام المختلفة ينتقل اجزاء كل
واحد منها الى احيازها الطبيعية فينضم كل جسم الى ما يشاكله في النوع
بمقتضى طبيعته كالاجزاء الهوائية فانها تنضم الى الهواء والمائية الى الماء
والارضية الى الارض لان الجنسية علة الضم ولما كانت الحرارة معدة
لهذا الانضمام نسب اليها فان قلت انا نجد الامر بخلاف ذلك فانها
تفرق الماء بالتصعيد وترمد الحطب وتفرقه قلت انها لا تفرق الماء
بالتصعيد بل اذا خالطت جزءا من الماء هواء فارق ذلك الجزء الماء
الذي ليس من طبيعته ثم انه قد يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد
مع ذلك الهواء واما الحطب فان الاجزاء الارضية فيها متماسكة في
الرطوبات المائية التي فيها فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض
منه تناثر الاجزاء اليابسة الا اذا كان الالتحام بين البسايط شديدا
فيفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال ل
اي يكونان متساويين تقريبا لامتناع وجود المعتدل الحقيقي فان الحرارة
اذا اثرت فيه لم تقو على التفريق بينهما لما بينهما من التلازم والتجاذب

كما في الذهب فانه اذا اثرت الحرارة فيه حتى اذابته لم يحصل التفرق
بين اجزائه بواسطة ان جزء اللطيف اذا مال الى التصعد جذبه الكثيف
الى الانحدار بل يحدث حركة دورية وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء
الكثيف غالبا على اللطيف لا في الغاية كالحديد وانما قال لا في الغاية اذ
لو كان غالبا في الغاية لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق والياقوت
الا بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير وتفيد تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة
ويكون اللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والنحاس المركب مع النوشا در
والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية لان الحرارة النارية
غير ملايمة للحيوة بخلاف الغريزية وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب
مغايرة للحرارة النارية لما نرى ان عين الاعشى لا يتاثر من حرارة النار
ونورها فلا يبصر شيا ويتاثر من حرارة الشمس ونورها فيبصر واختلاف
الاثار يدل على اختلاف الموثرات وقيل هي اي الحرارة الغريزية
حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها بالامتزاج فان الجزء الناري اذا
امتزج بغيره من الاجزاء افاد للمركب الحادث طبخا وقواما بالاعتدال
وهو فعل الحرارة الغريزية في البدن وما ذكرتم من انها منافية للحيوة
هي التي لم تنكسر سورتها ولما كان هذا القول قويا عند المص لم يرده
بالكلية بل قال والاشبه اي بالحق وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله

التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة التي غير النار
فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان حركات الافلاك
في غاية السرعة والعناصر بالنسبة اليها في غاية الصغر لان الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تتسخن ولا تسخن ما يجاورها والحكم كما يعتبر فيها الفاعل
يعتبر فيه القابل ايضا واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة عما من شانه
ان يكون حارا احتراز عن الافلاك فالتقابل بينها وبين الحرارة تقابل
العدم والملكة ومنع كان الاولى ان يقول ورد بان المحسوس ليس عدم
الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احسا سا
بالبرودة وليس كذلك فتعين ان يكون البرودة زايدة على نفس الجسمية
ووجوده فيكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة
فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال ولا يكون
الهواء بهذا التفسير رطبا لانه لا يلتصق بالغير بسهولة لا يقال فيكون
العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه لانه اي العسل وان الصق
من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر على ان الرطوبة ليست عبارة
عن شدة الالتصاق بل عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا
من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل وقال
الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه قيل فيلزمهم ان يكون

النار رطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل للتشكل وتركه والجواب
منع ذلك في النار البسيط وما عندنا مركب بالهوا، وهي اي الرطوبة
غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في
الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب
كان سيالا قيل يلزم من هذا ان لا يكون الما، سيالا عند الحكما، لانه
ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند
الحس عندهم واليبوسة مقابلها على الرايين فيكون على الاول عبارة
عن الكثافة المقتضي لعسر الاتصال والانفصال وعلى الثاني عن كيفية
توجب عسر قبول التشكل وتركه وهذا المعنى صادق على الصلابة ايضا
فيكون الاول اولى وعلى التفسيرين يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر واحد
منهما فيه ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس واما الخفة والثقل فهما
قوتان يحس من محلها بواسطتهما مدافعة صاعدة كما في الزق المنفوخ
المسكن تحت الما، او هابطة كما في الحجر المسكن في الهوا، قسرا ويسميها
المتكلمون اعتمادا والحكما، ميلا طبيعيا قيل فيه نظر فان بعض افراد
الميل قد يكون قسريا ولا يسمونه بالميل الطبيعي بل الصواب انهم
يسمونه بالميل مطلقا من غير تقييد فان كان طبيعيا قيدوه به وان
كان قسريا قيدوه به اقول الضمير في يسميها عايد الى المدافعة التي هي مقتضى

الخفه

الخفة والثقل وهو المسمى عندهم بالميل الطبيعي وهو اي الميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فانه لو وجد فاما ان يوجب المدافعة عن
الحيز الطبيعي الى حيز آخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
وهو محال او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال و
الى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه واما ما يوجد في الحجر من
المدافعة اذا كان على سطح الارض فانما هو لعدم انطباقه على مركز العالم
الذي هو حيزه الطبيعي قيل فيه نظر فانه يجوز ان يكون الميل الطبيعي موجودا
في الحيز الطبيعي ولا يترتب عليه معلوله وهو المدافعة الى جهة من الجهات كما
يصرح به بعد هذا من جواز اجتماع ميلين دون جواز اجتماع مدافعتين
فقد جوز حصول الميل مع تخلف المدافعة عنه لا لعدم المقتضى بل لمانع فيترتب عليه
اثره لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الحصول في المكان الطبيعي مانعا اقول
الميل ههنا بمعنى المدافعة ولا شك في امتناع حصوله للجسم في حيزه الطبيعي
واما ما يأتي بعد من جواز حصول الميل مع عدم المدافعة فهو بمعنى الموجب
للمدافعة فلا يرد الاعتراض ثم الميل كما يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه
من طبيعة الجسم كما مر ذكره قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس
جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون قسريا وهو ما يكون
من تاثير قاسر خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان

الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والآخر قسريا او احدهما طبيعيا
والآخر نفسانيا كما في الحجر المرمى الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل و
قسريا ايضا وهو مدافعتنا اياه والدليل عليه ان الحركة ح تكون اسرع مما
اذا تحرك بطبعه الى اسفل بدون الدافع والانسان المنحدر فان فيه ميلا
طبيعيا الى اسفل بواسطة غلبة الثقل على بدنه ونفسانيا ايضا اذا فرض
انه منحدر بارادته وقد يكون احدهما نفسانيا والاخر قسريا كما في الانسان
الذى يمشى لجهة ويعيقه الريح عليه والى جهتين ان قسرناه مما يوجب المدافعة
لانها لان المدافعة الى الشيء الواحد والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما ولذلك
اى ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تقسيره بالموجب للمدافعة
تختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة اذا اختلفا
في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من القاسر في الحجر الكبير اعظم
مما في الحجر الصغير وليس هناك مانع الا الميل الطبيعى الذى هو في الحجر الاعظم
اقوى فقد اجتمع الميلان ولقايل ان يقول يجوز ان يكون المعاوق هو
طبيعة الجسم او حجمه ومقداره لا ميله والصلابة هى عبارة عن ممانعة الغامز
اقول فيه تسامح اذ ليست الصلابة عبارة عن نفس الممانعة بل هى كيفية
توجب الممانعة واللين عدمها عما من شانه ذلك احتراز عن الفلك
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما كيفيتان تقتضيانهما اى ممانعة

العاز وعدم ممانعته فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة والخشونة
استواء وضع الاجزاء بان تكون كلها على سمت واحد بحيث لا يكون
بعضها ارفع وبعضها اخفض والمراد بالاجزاء اعم من ان تكون بالفعل
او بالقوة ليستقيم على المذهبين ولا استواؤه فهما من مقولة الوضع و
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين
للوضع فيكونان من مقولة الكيف ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد

الثالث في تحقيق المبصرات بالذات وهى الالوان والاضواء

اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية اى حقيقة وانيته اى وجودا فلا
يحتاج الى تعريف يكشف عن حقيقتها ولا دليل يدل على وجودها وقيل
السواد والبياض ليسا لونين حقيقيين فان البياض من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة الصغار كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع الشق
الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان
ذلك اى ما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم غور الضوء قد يكون سبب
حدوثهما وتخيلهما وغاية ما في الباب ان يكون السواد والبياض الحادثان
بذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجود
مطلقا والذى يدل على خلاف ذلك ان البياض يحس به فيما لا يعقل فيه
ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى

الخل فيه ثم يصفى ثم يطبخ كما طبخ فيه التلى فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران
اثقل واكثف ولو كان لمخالطة الهواء صار اخف ووجه هذا الجواب بعضهم
بان ما ذكرتم قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد اى يكون لحدوثهما
اسباب منها ما ذكرتم فان ما ذكرتموه يفيد انه عند حصول هذه الاشياء يرى
بياض وسواد واما انه غير حقيقى فمجرد دعوى من غير دليل ولئن سلمنا ان البياض
والسواد اللذين سببهما المخالطة والكثافة ليسا بلونين حقيقيين لكن لا يلزم ان
لا يكون شئ من السواد والبياض حقيقيا وانما يلزم ان لو انحصرت اسبابهما
فيما ذكرتم لكنه ممنوع اذ البياض يدرك ويحس به فيما لا يعقل فيه الاخلاط المذكور
كالبيض المسلوق ولبن العذراء وانت تعلم ان هذا التوجيه يأباه اللفظ
والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقى تتركب منهما
فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء كالغمام والدخان الحمرة
فالقتمة ومع غلبة الضوء الصفرة وان خالطها سواد فالخضرة ومع بياض
فالزنجارية ومع قليل حمرة النيلية وقيل الاصل خمسة السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة وتحصل البواقى بالتركيب بالمشاهدة والحق
ان ذلك تحدث كيفيات فى الحس واما ان كل كيفية فهو من هذا القبيل فشئ
لا سبيل الى الجزم به وزعم الشيخ ابو على ان وجود الالوان مشروط
بالضوء الا ان الحس بها فى الظلمة وذلك اما لبعدها او لمعاوقة الظلمة

عن ابصاره والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين
الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها لا شرط
وجودها فلا يرى عند عدمه لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قال
بعض المتأخرين الحق ان الضوء شرط لوجود اللون لا لرؤيته لان الالوان
تختلف بحسب شدة الضوء وضعفه واختلافهما مشعر بان اللون الحاصل
عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون عند ضعف الضوء وهذا يدل
على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثانى
وحدث اللون الثانى ولا يجوز ان يقال القدر المشترك بين اللونين
باق فى الحالين وح لا يصح ان يقال انه انتفى اللون اذ يمتنع تحقق حصة
الجنس عند انتفاء الفصل فظهر ان وجود كل لون مشروط بضوء مخصوص و
فيه نظر لجواز ان يكون رؤية كل لون مشروط بضوء مخصوص على معنى
ان انتفاء اللون المرئى عند ضعف الضوء ووجود المرئى عند شدته انما
هو بواسطة انتفاء شرط اللون الاول وتحقق شرط لون الثانى فرع
الالوان قابلة للشدة والضعف فانها قد توجد شديدة اذا كانت صرفة
وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا تتميز معه
انما قيد به لانه لو تميز افيه فانا لونين لا لونا واحدا والكلام فيه واما
الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضئ وتتصل بالجسم المستضئ

ونبسط عليه لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها عما تقابل المضيء بذاته
الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم لامتناع الانتقال
على الاعراض فالاضواء اجسام واجيب بمنع الصغرى اي لانم ان الاضواء
متحركة ودليلها اي لانم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناها على
الانحدار في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان
حدوثها من شيء عال سبق الى الوهم انها منحدرة ولانم ان الانعكاس حركة بل
هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط قابل مقابل للمضيء بذاته
وعورض دليل ان الاضواء اجسام بانها لو كانت اجساما متحركة بتحرك لمقتضى
طباعها لان حركتها لو لم تكن طبيعية لكانت اما ارادية او قسرية والاول ظاهر
البطلان بالضرورة والثاني ايضا باطل اذ التقدير انه لا طبع فلا قسر ولو كانت
متحركة بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة فكان ينبغي ان لا تحصل الكثيفة
الا من تلك الجهة التي تتحرك اليه الضوء وليس كذلك وايضا مع معارضة ثانية
لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها لما سيأتي ان كل مرئي
مانع عن ابصار ما وراءه فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع خلافه
وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وضرورة الحس حاكمة ببطلانه قيل
فيه نظر لانا لانم ان الضوء لو كان جسما محسوسا لكان ساترا لما وراءه فان
الزجاج جسم محسوس وليس ساترا لما وراءه بل الحق ان يقال لو كان الضوء جسما

لزم

لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه وهو ضعيف
لان الزجاج وان لم يستر ما وراءه ولكن بواسطة يضعف الاحساس بما وراءه
ولا يكون الاحساس به مع الزجاج وعدمه على السواء بخلاف الضوء فانه
كلما ازداد كان الاحساس اتم ولانم ان الضوء لو كان جسما لزم التداخل
وازدياد حجم الجسم القابل له اذ القائل بكونه جسما لا يقول بحصوله في القابل
بهذه الحيثية بل يقول انه يحيط به احاطة الهواء به وقيل هو اللون واللون
ظهور المطلق ضوء وخفاء المطلق ظلمة والمتوسط بينهما ظل ومنع بانه
يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء فيه و
لا يحس باللون اما لا شفافيته لانتفاء شرطه او لانتفاء شرط رؤيته ثم ان منها
ما هو اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كالحاصل على وجه الارض
من مقابلة الشمس ويسمى ضياء ان قوي كما في وسط النهار مثلا وشعاعا
ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار اي قبل طلوع الشمس وعقيب الغروب
فان وجه الارض يصير حينئذ مستضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بمقابلة
الشمس والحاصل من مقابلة القمر المضيء بالغير فان ضوء القمر ليس لذاته
بل هو مستفاد من الشمس كما سيجيء ويسمى اي الضوء الثاني نورا قال الله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واعلم ان كلام المص يدل على ان

ضوء القمر لا يسمى نورا وانه مختص بما يحصل من مقابلة القمر وكلام الامام في الملخص
يدل على ان ضوء الشيء ان كان من غيره يسمى نورا اقول ينبغي ان يسمى ضوء
القمر ضياء او شعاعا فانه يحصل من مقابلة المضيء لذاته وظلا ان حصل من
مقابلة الهواء المتكيف به اي بالضوء كما قلنا في الضوء الذي على وجه الارض
قبل الطلوع وبعد الغروب وكذا الضوء الذي في البيوت عند طلوع الشمس
واما لا يحس به جواب سوال تقريره ان الهواء الذي على وجه الارض لو كان
متكيفا بالضوء لوجب ان يحس بضوئه كما يحس بالجدار المضيء اي بضوء الجدار
المتكيف به وتقرير الجواب ان عدم الاحساس بضوء الهواء انما هو لضعف
لونه بخلاف لون الجدار فانه قوي وقوة الضوء وضعفه انما يكون بواسطة قوة
اللون وضعفه فان اللون اذا كان قويا يتكيف بضوء قوي واذا كان ضعيفا
يتكيف بضوء ضعيف والذي يترقرق اي يتلألأ على الاجسام حتى يكاد
يستر لونها وكانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا لذلك الجسم
غير مستفاد من غيره يسمى شعاعا كما للشمس وقد يعدم ان الشعاع يقال
ايضا على الضوء الاول الضعيف فهو مقول بالاشتراك اللفظي عليهما والا
فبريقا كما للمراة اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عدم النور عما من
شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين الظلمة والنور على هذا تقابل العدم
والملكة فان قلت الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك قلت الصغرى

ممنوعة فانا كما اذا غمضنا لا نشاهد شيئا البتة فكذلك في الظلمة التي ليست فيها
شايبة الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد
ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا او قد بعيد
وما حولها ولقايل ان يقول المانع ظلمة محيطة بالمرئي لا بالرائي وفي المثال
المذكور هي محيطة بالرائي لا بالمرئي فلا يرد النقض به قيل توجيه هذا المنع ان
يقال التعريف غير جامع لوجود الظلمة فيما قلنا مع عدم صدق التعريف وحاصل
الجواب تخصيص منع الابصار بما اذا كانت الظلمة محيطة بالمرئي اقول الظلمة
محيطة بما هو مستضيء بالنار فينبغي ان لا يصير مرئيا الرابع في تحقيق المسموعات
الحروف كيفيات قيل الحروف اصوات متكيفة بكيفيات لا نفس الكيفيات
تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الحدة والثقل ولقايل ان يقول
ينتقض هذا التعريف بنفس الحدة والثقل فانهما كيفيتان عارضتان للصوت
بهما تمتاز الاصوات بعضها عن بعض كالحديدة عن الثقيلة والتعريف الصحيح
انها اصوات متكيفة بكيفيات بها يتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والحدة
تميزا في المسموع وقوله في الثقل والحدة متعلق بمثله لا بيتميز اي يتميز بعض
الاصوات عن بعض مثله في الثقل ومثله في الحدة وقوله مثله طرح الحرف
الواحد اذا كرر بحيث يتميز كل مرة عن اخرى في الثقل والحدة عن ان يكون
حرفين لان الصوت اذا كان مثل صوت آخر في الثقل والحدة والحرف

واحد لم يكن الامتياز بينهما اما اذا كان الحرف مختلفا فيتميز احد الصوتين
عن الاخر واذا كانا متساويين في الحدة والثقل وقوله تميزا في المسموع
يخرج الصوت الملايم والمنافر لان التميز الحاصل بسبب ملايمة الصوت ومنافرته
ليس تميزا في المسموع بل في المطبوع اذ الحاكم بهما العقل والطبع واما الصوت
الطويل والقصير فيخرج بقولنا متكيفة بكيفيات فان الطول والقصر من الكميات
وهي اي الحروف تنقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين وهي الالف
والواو والياء سميت به لانها اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها تمتد الصوت
بها بخلاف باقي الحروف والى مصمتة وهي ما عداها ويقال له الصامت ايضا
والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج
الماء اعني الامر الحادث عند قرع الماء باليد فانه يحدث في الماء كيفية
تتباعد معها مصادمة اجزاء الماء صدما بعد صدم وسكونا بعد سكون وعلم
من ذلك انه ليس هواء واحد يحمل كيفية الصوت الى الصماخ بل ينتقل تلك
الكيفية من الهواء الذي حملها اولا الى ما يجاوره حتى يصل الى الهواء المستكن
في الصماخ وهذا التموج الموجب للصوت انما يحدث بقرع عنيف وهو الامساس
العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف وانما قال والمشهور ان
السبب الاكثري هو التموج لان الدليل عليه هو الدوران وهو لا يفيد
القطع وليلا يرد عليه ايضا ما قيل ان التموج لو كان سببا للصوت لما تخلف عنه

في حركة اليد وامثالها مع كونها اقوى من تموج الهواء الخارج من الحلق وانما
قيد القرع والقلع بالعنف لان عند عدمه لا يحصل الصوت كما في قرع القطن
وقلعه قرعا وقلعا لينا والمشهور ان الاحساس به يتوقف على وصول
الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويتخلف عن مشاهدة السبب
كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم
فيه لم يسمع غيره قيل ان الاحساس لو كان موقوفا على وصول الهواء لما سمعنا
كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء في الجدار و
بتقدير نفوذه لا يبقى على شكله الذي باعتباره كان حاملا للحروف مطابق
الكلام وايضا لو كان الاحساس به لوصول الهواء لكان حامل كل واحد
من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول
وجب ان يسمع السامع كلمة واحدة مرارا حسب ما يتادى الى صماخه
من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة
الا سامع واحد واجيب عن الاول بان الحايل كلما كان مسامه اقل
كان السماع اضعف ولو عدمت جميع المسام عدم السماع بالكلية
وشرط السماع بقاؤه على كيفيته ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ متكيفا بها
واطلاق الشكل على الكيفية يجوز وعن الثاني بان الحامل كل واحد من
تلك الاجزاء ولا نم انه يلزم سماع حروف مرارا لجواز ان يكون السماع

مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط
بانتفائه اولا والتحقيق فيه ان تكيف الهواء بهذه الكيفيات على سبيل
التجدد فاذا وصل الى الصماخ انعدم والمشهور انه محسوس في الخارج اي
انه امر موجود في الخارج من شانه ان يحس به وقال قوم لا وجود له في الخارج
قبل ذلك بل انما يحدث في السامع عن ملامسة التموج عند بلوغه الى الصماخ
والا لما علمت جهته كما انه لا يحس بجهة الملموس اولا فرق بين الملموس
والمسموع فان الكيفية الملموسة والمسموعة موجودتان فيهما قبل الاحساس
والسماع واللمس معدومان قبله والصدى تصور لا غير صوت يحصل
من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس بواسطة مقاومتهما اياه
ومنعهما له عن النفوذ بحيث ينصرف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول
الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او
معتدلا والفاعل اما فيه الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما واما الرطوبة
واليبوسة فهما كيفيتان منفعلتان فالنضيران فاعلين فيفعل الحار في
الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف
عفوصة والعفص ما يقبض ظاهر اللسان وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي
المعتدل قبضا والقابض ما يقبض ظاهر اللسان فقط والمعتدل في الكثيف حلاوة
وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ ابو علي في الكتاب

الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن فضلا عن العلم
وكانه استقرائي والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كليات
القانون في بحث الاخلاط الحرارة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له اولا
يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط رطوبة اللسان فيحس به
واذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بالمعنى
الاول هي التي عدت من الطعوم وقد يجتمع طعمان او اكثر كالمرارة والقبض
في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة
وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان السادس في تحقيق
المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة كرائحة المسك وماء الورد
وامثالها والمخالفة تسمى منتنة كرائحة القاذورات ويختلف ذلك بحسب
الاشخاص اذ الموافق لشخص قد يكون مخالفا لغيره وقد يقال رائحة حلوة و
حامضة فيطلق على الروائح ما يطلق على الطعوم باعتبار مقارنتها من
الطعوم وليس لانواعها اسماء خاصة بحيث يكون بازاء كل نوع اسم مخصوص
به يعبر عنه بل يعبر عن كل نوع منها بالاضافة الى ما تقارنه كما يقال رائحة
الورد ورائحة المسك وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها
الى الخيشوم وقيل سببه وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي
الرائحة وسولطا كما سيجيء واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني

الكيفيات النفسانيه اى المختصه بذوات الانفس فهى الحيوة والصحة و
والمرض والادراك ومايتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة ولايرد
انها غير منحصر فيما ذكر لانه لم يدع انحصارها فى المذكورات بل ذكر بعضها و
ترك بعضا ذكره فيما بعد كالالم واللذه وغيرهما فما كانت منها راسخة سميت
ملكة كغضب الغضبان ومالس كذلك سميت حالا كغضب الحليم والاختلاف
بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة قد تكون حالا
واذا استحكمت تصير ملكة كالكتابة مثلا فانها فى ابتدائها تكون حالا واذا
استحكمت تصير ملكة وبيانها اى بيان الكيفيات النفسانية فى مباحث
الاول فى الحيوة وهى قوة تتبع الاعتدال النوعى وهو الاعتدال الذى
يليق بكل نوع من انواع المركب فان لكل نوع منه مزاجا مغايرا لجميع
الامزجة والالما تغايرت الانواع وهو اصلح الامزجة بالنسبة اليه ويكون
امزجة افراد ذلك النوع داخلة فيه ولا يمكن وجود فرد منها بدونه و
تفيض منها ساير القوى احتراز عن قوة الحس والحركة وقوة السمع والابصار
وغيرها وليس المراد انه لا يمكن وجود ساير القوى مطلقا بدون الحيوة فان
قوة التغذية والتنمية مثلا يوجد فى النبات بدون الحيوة بل المراد ان
تحقق تلك القوى فى الحيوان يتوقف على تحقق الحيوة وقال قوم ان الحيوة
هو قوة الحس وقال اخرون انها قوة التغذية واستدل الحكيم على مغايرتها

لقوى

٩٤

لقوى الحس والتغذية بان عضو المفلوج حى اذ الحيوة هى الحافظة للاجزاء
عن التفرق والبلى وليس بحساس وعضو الذابل حى وليس بمغتذ والالم يكن
ذابلا اقول لم لا يجوز ان يكون اغتذاؤه اقل مما يتحلل منه فلذلك يذبل
والنبات بعكسه اى انه مغتذ وليس بحى ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم
القوة لجواز ان يمنعها عنه عايق فيجوز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة
ويمنعها عن الاحساس والتغذى مانع لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل والعضو
المفلوج والذابل لا حس ولا تغذية فيه فلا يكون هناك قوة حس ولا قوة تغذية لانه لو سلم
اى لا نم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا عام
بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا تطلق لفظ القوة
عليه اى على ذلك الشئ الذى من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل لا
عدمه اى لا يلزم عدم ذلك الشئ وبعض الشارحين توهم ان الضمير
عايد الى القوة فاعترض عليه بانه بعد تسليم ان القوة عبارة عما ذكر عدم
اطلاق القوة على ما لا يكون مؤثرا بالفعل لازم وبان عادية النبات
تخالف عادية الحيوان بالذات فلا يلزم من اقتضاء الاولى الحيوة
اقتضاء الاولى لها وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية اى شرطوا فى
الحيوة البنية الصالحة لتعلق الحيوة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
واعتدال المزاج لا يتحقق بدونها وذهب باقى المتكلمين الى عدم اشتراطها

بل يجوز ان يخلق الله تع الحيوة فى جز واحد من اجزاء لا يتجزى ومنع اى اشتراطهم
بانها اى الحيوة على تقدير ان يكون مشروطة بالبنية ان قامت بالمجموع
اى بمجموع الاجزاء والحدت اى يكون حيوة واحدة كان العرض الواحد
حالا فى محال كثيرة وهو محال وان تعددت اى تقوم بكل جز حيوة على حدة
كان كل واحد مشروطا بالاخر اى يكون قيام الحيوة بكل جز مشروطا بقيام
الحيوة بالجزء الآخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة هوا ذا كان
مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر لانكم ان اردتم بالمجموع كل واحد
واحد منعنا الحصر لجواز ان تقوم بالمجموع من حيث هو مجموع وان اردتم
المجموع من حيث هو مجموع فلا نم انها اذا قامت به لزم قيام العرض الواحد
بمحال كثيرة وايضا يجوز ان يكون التوقف توقف معية لا توقف تقدم فان
قيامها بكل جزء من اجزاء البدن معلول بعلة واحدة وهو الاعتدال النوعى
فلا يلزم تقدم احدى الحيوتين على الاخرى وايضا ما ذكروا من الدليل
تقتضى امتناع قيام الحيوة بالبنية وهو مما لم يذهب اليه احد اذ النزاع
فى انها مشروطة بالبنية ام لا والموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قيل الاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد
فيه الحيوة وقيل كيفية تضاد الحيوة لقوله تع خلق الموت والعدم لا يخلق
ومنع بان المعنى بالخلق هو التقدير فان الخلق قد يرد بمعنى التقدير كقوله

تعـ

تعه واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وفسر بالتقدير وفيه بحث فان المعنى
الاول راجح **الثانى** فى الادراكات وهى اما ان يكون ظاهرة كالاحساس س
بالمشاعر الخمس المذكورة وهى اللمس والسمع والبصر والشم والذوق واما
باطنة وهى تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون
جازما اولا والاول اما ان يكون لموجب اى دليل اولا والثانى التقليد
والاول اما ان يقبل متعلقة وهو النسبة الخارجة التى بين الطرفين
النقيض بوجه وهو الاعتقاد ويدخل فيه الجهل المركب وهذا مغاير
لاصطلاح القوم فان الاعتقاد مرادف للتصديق عندهم اولا وهو
العلم والثانى ان كان مساوى الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجح
ظن والمرجوح وهم وفى جعل الشك والوهم من اقسام التصديق
بحث والتصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم المراد بالعالم العقل
فيخرج وجود صورة السواد فى الاسود العالم فانه لا يسمى علما وهذا
التعريف غير مانع لصدقه على التصديق الا ان يقال المراد بالتصور
مطلق التصور المرادف للعلم وانما لم يذكر بدله العلم لئلا يتوهم انه العلم
المعدود فى اقسام التصديق والذى يدل على وجود مثل الصورة فى
العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت
لانا نحكم عليه باحكام ثبوتية حالة التميز والمحكوم عليه بالصفة الثبوتية

يجب ان يكون ثابتا وليس سوى ذلك الثبوت في الخارج لانه معدوم في الخارج
فهو في الذهن واعترض عليه بمعارضة اوردها الامام رحمه الله بانه يوجب
كون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا معا لوجود صور هذه الاشياء
في الذهن عند تصورها اذ لا معنى للحار مثلا الا ما حصل فيه الحرارة والتالي باطل
والا يلزم اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة والحق انهم ان قصدوا بالصورة
ما يشبه التخيل في المرآة فيحتمل وح لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول مثال الحرارة
في الذهن لا يوجب كونه حارا وانما يوجب حصول ماهيتها وان ارادوا انها تشابه
الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض ضرورة حلولها في محل يتقوم به وهو
الذهن قيل فيه نظر اذ الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وذلك لا ينافي قيامها بالذهن اقول كونها قائمة بالذهن
لا ينافي وجودها العيني فانها موجودة في الخارج وان كانت قائمة بالذهن
الا ان بعد قوله اذا وجدت في الاعيان ما لم يكن موجودا في الذهن و
المتصور قد يكون جوهرا والعرض كيف يشارك الجوهر في تمام الماهية والشيء
قد يتصور نفسه يحتمل ان يكون هذا معارضة ثانية يدل على ان العلم لا يجوز ان
يكون وجود صورة المعلوم في العالم وان يكون دليلا آخر على ان الصورة
الذهنية لا يجوز ان يكون مشاركة للصورة الخارجية في تمام الماهية فلو حصل
فيه مثله لزم اجتماع المثلين وهو محال لما تقدم في اول الكتاب لا يقال العاقل

والمعقول

والمعقول والعقل مستدرك واحد في تعقل المجرد نفسه لان العاقل هو الذي
حضر عنده ماهية مجردة قيل فعلى هذا لا يكون العاقل والمعقول واحدا لان
العاقل ماهية متشخصة في الخارج مكتنفة بعوارض خارجية والمعقول مجرد عنها
والتغاير بين المطلق والمقيد ظ اقول انهما متغايران بحسب المفهوم لكنهما متحدان
بحسب الخارج وقيل ايضا ان الانسان يعقل ذاته المعينة المتشخصة المكتنفة
بالعوارض الخارجية وذلك لا يمكن بحضور الماهية المجردة فقط عنده اقول
هذا مبني على ان العقل لا يدرك الا الكليات ولو قال لان المدرك هو الذي
حضر عنده ماهية لكان اظهر واشمل وسواء من الذي حضر عنده ما يغايره
فانه يجوز ان يحضر عنده نفسه واذا جاز ذلك كان العاقل والمعقول واحدا
فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير فلا يلزم اجتماع المثلين لان حضور
الشيء عند نفسه مح بالبديهة ضرورة وجوب التغاير بين الحاضر وما حضر
عنده واذا كان كذلك فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم
مساوية له في تمام الماهية وقيل هذا قول اكثر المتكلمين تعلق خاص بين
العالم والمعلوم لانا نعلم ضرورة انا اذا عقلنا امرا حصل بيننا وبينه نسبة
مخصوصة لم يكن من قبل فهي العلم وعبر المص عنها بالتعلق الخاص فيتعدد بتعدد
المعلومات لان النسبة تتغير بتغير احد المنتسبين ويشكل هذا التفسير بتعقل الشيء
نفسه فان التعلق لا يعقل الا بين شيئين متغايرين ولا تغاير بين الشيء

فان التعلق لا يعقل

ونفسه لا يقال ان الذات من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث هي
معقولة لان الاضافة التي هي التعقل لما توقف على تغاير الجهتين اللتين هما
العاقلية والمعقولية كانتا سابقتين عليها لكن كون الشي عاقلا ومعقولا موقوف
على تحقق التعقل فيلزم الدور وقيل القايلون بذلك هم اصحاب الاحوال
صفة توجب العالمية وهي اي العالمية حالة لا موجودة ولا معدومة
لها تعلق بالمعلوم فهولاء قايلون بامور ثلثة العلم والعالمية والتعلق الذي
للعالمية بالمعلومات فعلى هذا لا تتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم
من تغير تعلق تلك الصفة بالمعلومات تغير تلك الصفة لجواز ان يكون بين
شي واحد وبين اشياء كثيرة تعلقات كثيرة **فرعان** على القول
بالصورة الاول الصورة العقلية تغايرها الجسمانية في انها محسوسة والعقلية
ليست بمحسوسة ومتمانعة لانها اذا حلت في مادة امتنع ان يحل فيها
اخرى بخلاف الصورة العقلية فانها متعاونة وممتنعة الحلول في مادة هي
اصغر منها بخلاف العقلية اذ يجوز ان يحل في العاقلة صورة السماء والارض
ومندفعة بحدوث ما هو اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف العقلية
الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صورة
جزئية في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل
كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون

فرعان

مسئلة

مشتركا بين كثيرين فقيل المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل
لا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان خارجيا فاولى بان لا يكون كليا او
لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء بمعنى ان اي فرد
من افراد ذلك النوع اذا ادركه العقل محذوفا عنه المشخصات كان الحاصل
في العقل تلك الصورة بعينها والعلم اجمالي تعلق بامور متعددة باعتبار
شامل لها هو مبداء تفاصيل تلك الامور كمن يعلم مسالة فيسال عنها فانه
يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو مقصور للجواب عالم بانه قادر عليه ثم ياخذ
في تقريره فيلاحظ تفصيله ففي ذهنه امر بسيط هو مبداء التفاصيل وتفصيلي
يتعلق باعيان كل واحد منها كمن علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في
العقل متميزا بعضها عن بعض والتفرقة بينه وبين العلم الاجمالي ضرورة
وشبه ذلك بمن يرى نعما تارة دفعة فانه يرى جميع اجزائه ضرورة و
تارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد متميزة قال الامام الرازي يمتنع
حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى
للعلم التفصيلي الا ذلك نعم انه يحصل الصورة تارة دفعة وتارة مرتبة
في الزمان فان اراد ذلك فلا نزاع فيه وفعلي وهو ما اذا تصورت
فعلا غير موجود ففعلته وعلم الله تعالى من هذا القبيل وانفعالي كما اذا
شاهدت شيئا فتعقلته مسئلة ثم تذنيب لمباحث الادراكات قال

الحكماء للنفس اربع مراتب في ادراكها وترقيها في عقلها النظري من
النقصان الى الكمال الاولى استعداد التعقل كما يكون للاطفال عند
الولادة فانهم خالون عن ساير التعلقات لكنهم مستعدون لها ويسمى
العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى المستعدة لقبول الصور الثانية ان
تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل بالملكة لانه
تحصل لها بواسطة استعمال الحواس ملكة الانتقال الى النظريات التي هي
مناط التكليف اذ عند ذلك تقدر على استعمال الآلات والفكر والتميز
من الخير والشر والتنبه لوجود الصانع اقول فيه بحث فانه ليس المراد من
تحصيل البديهيات العلم بجميعها فانها قد تفقد لفقد شرط للتصور كحس
ووجدان كالاكمه والعنين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع وللتصديق
كفقد اح في القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور الطرفين والنسبة في الكليات
والعلم ببعضها ليس مناطا للتكليف الثالثة ان تحصل النظريات بحيث
يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد بسبب كونها مخزونة
في خزانتها ويسمى العقل بالفعل لحصول الاشياء له بالفعل والرابعة
ان يستحضرها ويلتفت اليها بحيث لا يغيب عنها ويسمى العقل المستفاد
لكونه مستفادا من العقل الفعال وهذه مرتبة الانبياء والاولياء اقول
ان اراد باستحضارها استحضار جميعها فلا ينحصر المراتب في الاربع وان اراد

استحضارها البعض فهو ليس مرتبة عالية مخصوصة بالانبياء والاولياء
ولا ينحصر المراتب ايضا في الاربع الثالث في القدرة والارادة
القدرة صفة تؤثر وفق الارادة تخرج به القوة الطبيعية كحرارة النار
وخفتها وهي ميل يعقب اعتقاد النفع اعلم ان هذا التعريف انما يصح على
مذهب المعتزلة فان الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع لان
الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما
بمجرد الارادة ولا يتوقف على ترجيح احدهما لانا اولا لا يكون للفعل
مرجح بل لا يكون له اليه داع ومعلوم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله
طلب مرجح وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحا ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده وكذلك جايع عنده رغيفان
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح احدهما
الا بمرجح والجواب منع الضرورة ومعارضته بالضرورة في الامثلة المذكورة
كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة مبدأ
الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا اي على كلا التفسيرين لانها
بتوقف الارادة يصدر عنها افعال مختلفة كالتغذية والتنمية
وتوليد المثل والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعلها شاعرة ومدركة

وهم الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة على التفسير الاول
دون التفسير الثاني لان ما يصدر عنها على نهج واحد والقوى النباتية قدرة
على التفسير الثاني من تفسيري القدرة لانها مبدا للافعال المختلفة كالتغذية
والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول منهما لانها ليست بذي ارادة و
شعور والقوى العنصرية كالخفة والثقل وغيرهما خارجة عنهما اي عن تعريفي
القدرة لانها ليست بذات ارادة وصدور ما يصدر منها على نهج واحد
فبين تعريفي القدرة عموم وخصوص من وجه وهي اي القدرة غير المزاج
لانه من جنس الحرارة والبرودة اي من الكيفيات المحسوسة فانه كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من نوع الكيفيات
وما تره من جنس تاثيرهما فان يكون تسخينا او تبريدا من غير اختلاف
وارادة والقدرة ليست كذلك اي ليست من جنسها فانها من الكيفيات
النفسانية وليست تاثيرها من جنس تاثيرهما فان تاثيرها يختلف ويكون
مع ارادة والقوى مبدا الفعل مطلقا اي سواء كان ذلك الفعل مع
الشعور او بدونه مختلفا اولا وسواء كان بطريق القدرة او الايجاب
او مبدا للفعل في شي اخر او في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشي
مجازا او المراد بها هي القوة القسيمة للفعل وانما كان هذا الاطلاق
مجازا لان القوة بهذا المعنى موضوعة لامكان الشي مع عدم حصوله

بالفعل

٩٩

بالفعل فالامكان جزء من مفهومها واطلاق الكل على الجزء يكون مجازا او لكون
الشي مبدا للفعل من لوازمه امكان حصول الفعل واطلاق الملزوم على اللازم
يكون مجازا والخلق ملكة بها يصدر عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
كمن يكتب شيئا من غير ان يتفكر في حرف حرف والفرق بينه وبين القدرة
ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين واذا انضم اليها
ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الاخر يحصل بها
بخلاف الخلق فان من كان خلقه بعض البخل كان الجود منه عسرا ومن
منع ذلك اي كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء وهم الاشاعرة
اراد بها القوى المستجمعة لشرائط التاثير ولهذا اي ولاجل انه اراده بالقدرة
القوى المستجمعة لشرائط التاثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر
عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده ارادة
كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض ينبغي ان
يزاد قيد اخر وهو مع سكون النفس لان ترك الاعتراض يجوز ان يكون
للخوف وما قيل ان الرضا ايضا يجوز ان يكون للخوف ولذلك يقال رضي
خوفا منه ليس بشي والعزم جزم الارادة بعد التردد وهو مباين للارادة
اذ جزم الارادة مباين للارادة ويجوز ان يجعل بمعنى الارادة الجازمة
فيكون نوعا من الارادة اذ الارادة قد تكون بدون تقدم تردد وقد يكون

مع تقدمه **الرابع** اللذة والالم بديهيا التصور لان كل من له حس يدركهما
ويميز بين كل منهما وبين ما عداهما وكل ما يكون بهذه الحيثية فهو بديهي ولقايل
ان يقول ان اردتم بادراكهما ادراك ماهيتهما بديهية فهو مم وان اردتم ادراك
حصولهما مسلم لكن لا يلزم من ذلك كون حقيقتهما معلومة بالبديهة وقولهم اللذة
ادراك الملايم من حيث انه ملايم والملايم هو كمال الشي المختص به كالتكيف
بالحلاوة والدسومة للذايقة والجاه والتغلب للغضبية وقولنا من حيث هو
ملايم لان الشي قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم فيه نجاة
من العطب وقيل فايدة التقييد ان اللذة ليست عبارة عن ادراك
ذات الملايم بل عن ادراكها من حيث هي ملايمة فان المريض يدرك
ذات الحلو ولا يلتذ به اقول ان المريض لا يدرك الملايم فان ذات الحلو
ليس ملايما له والالم ادراك المنافي من حيث انه مناف فيه نظر لانا نجد
من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك
ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره فتقدير المغايرة
فاللذة كلاهما او احدهما واذا كان كذلك فالقول بان اللذة هي نفس الادراك
يحتاج الى برهان ولا يحصل العلم بان ما ذكروه حدها نعم لو ارادوا به ان اللذة
والالم اسم لما ذكروه اصطلاحا فلا مناقشة في ذلك والعجب من الامام انه
بعد الجزم بانهما بديهيا التصور وبان التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما بديهي

قال انا لا نعلم ان اللذة هي نفس الادراك او غيره وما قيل هو قول محمد بن زكريا
الطبيب الرازي من ان اللذة هي دفع الالم اي الخلاص والعود الى الحالة
الاصلية كالاكل فانه دفع الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني لاوعيته
فاللذة عنده عدمية خطاء لانه لو كانت عبارة عما ذكره لكانت لا تحصل
الا بعد الالم والتالي بط لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن و
الوقوف الى مسئلة والعثور الى مال فجاة بلا خطور سابق اي مع
انه لم يخطر شي من ذلك بباله قبل حصولها فضلا عن ان يكون متالما لفقدها
الخامس في الصحة والمرض لما كانت الصحة كيفية نفسانية اعم
من ان يكون راسخة او غير راسخة قال الصحة حالة او ملكة فلا يرد
ما قيل ان الترديد وهو ينافي التحديد فان الترديد الذي في الحدود
لا ينافي التحديد بها يصدر الافعال كالادراك والحركة والجذب والهضم
وغيرها عن موضوعها اي البدن سليمة اي على ما ينبغي وانما قدم الحال
على الملكة ذكرا لتقدمه طبعا وانما قال بها يصدر دون ان يقول يصدر
عنها كما هو المشهور ليندفع ما قيل انه يشعر بان مبداء الافعال الصحة وقوله
عن موضوعها بان مبداها البدن لكن يرد عليه انه جعل الصحة علة لكون
البدن بحيث يصدر عنها الافعال والصحة بهذا المعنى انما يتناول
القوى لا الاعتدال الذي يقابله المرض فكان الاولى ان يقول يصدر

معها واورد على التعريف ان تعريف الصحة بالسلامة تعريف الشي
بنفسه لترادفهما واجيب بان الصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير
محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس اقول فيه نظر فان اكثر الافعال
محسوسة مثل الهضم والدفع وغير ذلك وعلى تقدير التسليم فسلامتها غير
محسوسة بل الجواب ان الصحة التي في التعريف هي صحة الافعال وهي غير
صحة البدن التي هي المعرف او ان الصحة التي في التعريف هي الصحة اللغوية
والمرض بخلافه اي عدم حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها سليمة
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويحتمل ان تحمل قوله بخلافه على انه
حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها مأوفة فيكون التقابل بينهما
تقابل التضاد وعلى التعريفين فلا واسطة بينهما ومن اثبت الواسطة
عرف الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض باختلال جميعها فالناقه ومن
ببعض اعضائه آفة او يمرض مدة ويصح مدة لا صحيح ولا مريض واما الفرح
والحزن والحقد وامثال ذلك كالخوف والخجالة والغضب فغنية عن البيان
اي عن التعريف لان كل احد يدرك هذه الامور ويميزها عن غيرها وما هذا
شانه لا يكون محتاجا الى التعريف وفيه ما تقدم في كون اللذة والالم بديهيين
واما القسم الثالث وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض
للكميات بالذات ثم بواسطتها تعرض لغيرها كالاستقامة مثلا فانها

يعرض

يعرض اولا للخط الذي هو الكم المتصل ثم للجسم بواسطته وهي اما ان تكون
عارضة للكميات وحدها اي من غير ان يتركب تلك الكيفيات مع غيرها
اما للمتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل وهو هيئة
احاطة حد او حدود بالمقدار واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاو لیه
وهي عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كاحد عشر والتركيب
وهو عبارة عن كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالتسعة فانها يعدها
الثلثة واما ان تكون مركبة عنهما اي عن الكيفيات العارضة للكميات
وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
وعن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة وهما مما يوصف الشخص باعتبارهما
بالحسن والقبح وما قيل ان اللون ايضا عارض للمقدار اذ الجسم ليس
بملون بل اللون سطحه فهو في غاية الضعف وقال بعض الشارحين
في معنى قوله واما ان تكون مركبة منها ومن غيرها انها تكون عارضة لامر
مركب من الكميات وغيرها وقال الخلقة عارضة للمركب من الكم وهو
الشكل والكيف وهو اللون وفساده ظ لفظا ومعنى اقول في التوجيه
الاول ايضا بحث وهو ان المركب من الكيفيات المختصة بالكميات
ومن غيرها كيف يكون من اقسام الكيفيات المختصة بالكميات واما
القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات

الموسط بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول
فهي ان كانت استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة تسمى قوة
ورد عليه انه عدها من الكيفيات المحسوسة الا ان يقال هو مثال اللاقبول
تسمى قوة وان كانت استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال تسمى ضعفا
ولاقوة كاللين والمراضية **الفصل الرابع** في الاعراض النسبية وهي
ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفيه مباحث **الاول** في بيان هليتها اي
وجودها في الخارج انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت هذه
الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة انها اعراض ولو كانت
حاصلة في محالها لو وجدت حصولها في محالها لان حصولها في محالها من الامور
النسبية والتقدير ان ساير النسب موجودة وح يلزم ان يكون للحصول في
المحال محل آخر والكلام في حصول ذلك الحصول كالكلام في الاول وتسلسل
قيل عليه لم لا يجوز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول لا غير ولا يلزم التسلسل
وايضا هو منقوض بالاين وايضا لا نسلم ان حصول العرض زايد على كونه
عرضا حتى يحتاج الى محل فيحصل بينه وبين محله نسبة اخرى احتج الحكماء
على ان النسب من الامور الموجودة في الخارج بانها تكون محققة ولا فرض
ولا اعتبار ككون السماء فوق الارض مثلا فان معنى الفوقية حاصلة في نفس
الامر وان لم يكن هناك فرض ولا اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست

اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد يصير فوقا بعد ما لم يكن والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وانما استدلوا على انها ليست اعداما بعد
بيان كونها من الخارجيات اذ لا يلزم من تحقق الشيء في الخارج ان لا يكون
عدما وانما يلزم ذلك لو كان تحققه بالذات لا بالعرض كاعدام الملكات
فانها مع كونها عدمات امور متحققة في الخارج بالعرض ولا ذات الجسم
ايضا لانه لا يقاس الى الغير اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير و
هذه الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهي اذن امور وجودية زايدة
على ذات الجسم وهو المطلوب ونوقض بالفناء والمضي تقريره ان يقال لو صح
ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا وجودية في الخارج يلزم ان يكون
المضي والفناء عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله
اما بيان الشرطية فبان يقال اما الحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض
وفان والمضي والفناء ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض
وفان في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام
لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وليسا عبارتين
عن نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا عبارتين عنه لتحققا حيث تحقق لكن ذلك
اليوم لما كان موجودا كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن
امران وجوديان زايدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا

موجودين فی الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمی لكونهما صفتين
للامس المعدوم وذلك باطل الثانی فی الاين وسماه المتكلمون كونا وهو
عندهم اما حركة او سكون فقالوا حصول الجوهر آنين فصاعدا فی مكان
واحد سكون وفی مكانين حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون فيه
فيبطل الحصر وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وبيانه ای بيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لما حصلت
له فيكون حصولها كمالا للجسم اذ المعنی بالكمال حصول ما يمكن حصوله للشیء و
تفارق هذا الكمال اعنی الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقته
ليست الا التادی الی الغير بخلاف ساير الكمالات فيكون ذلك الغير وهو
المادی اليه والمتوسل اليه بتلك الوسيلة متوجها اليه فلا يكون حاصلا ويمكن
الوجود ليتانی التادی اليه فان التادی الی الممتنع محال بالضرورة فيكون
حصوله ای حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان
الحركة كمال اولا وذلك التوجه ما دام كذلك يبقی شیء منه بالقوة والا لكان
ذلك التوجه وصولا لا توجها فتعين انها كمال اول لما هو بالقوة ای الجسم
المتحرك فانه باعتبار الحركة يكون بالقوة اذ الحركة ليست حاصلة بالفعل
من كل وجه والشیء الذی له صفة بالقوة يقال انه بالقوة واما قال من
حيث هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول من كل جهة فانها ليست

كمال له من حيث هو جسم او حيوان او غير ذلك بل كمال له من الجهة التی هو باعتبارها
بالقوة وايضا احترز به عن الصورة النوعية اذ يصدق عليها انها كمال اول
لما هو بالقوة ای للمتحرك لكن لا من الجهة التی بالقوة فان الصورة النوعية اذا
حصلت لذی الكمال خرج بها من القوة الی الفعل والحركة من حيث هی
تقتضی كون ذی الكمال بالقوة فحاصل التعريف ان الحركة كمال اول للمتحرك
من حيث انه متحرك وانما ترك هذه العبارة لئلا يناقش فی اللفظ و
يتوهم الدور ولقائل ان يقول فی انطباق هذا التعريف علی الحركة المستديرة
نظر اذ لا منتهی الا بالوهم فليس كمالان اول وثان وحاصل ای حاصل
هذا التعريف قريب مما قال قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الی الفعل
علی سبيل التدريج كانتقال جسم من مكان الی مكان ومن كيف الی آخر
وقولهم بالتدريج احتراز عن مثل تبدل الصورة المائية بالهوائية فانه
دفعی ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا وانما عدلوا عن ذلك لان التدريج
هو وقوع الشیء فی زمان بعد زمان فيقع فی تعريفه الزمان وهو يعرف بانه
مقدار الحركة فيلزم الدور ولقائل ان يقول الاول الواقع فی تعريفهم
هو السابق بالزمان فيلزم الدور ايضا مع ان تعريفهم اخفی من الحركة
ويمكن الجواب عن اعتراضهم بانا لا نسلم ان معرفة التدريج متوقفة علی معرفة
الزمان اذ حقيقته حصول الشیء قليلا قليلا وهو امر بديهی يعلمه كل واحد

وان لم يعرف حقيقة الزمان لا يقال حصول الشي قليلا قليلا يكون في الزمان
بالضرورة فيكون موقوفا على معرفته لانا نقول وجود التدريج يتوقف على
وجود الزمان ولا يلزم من توقف وجود الشي على وجود الشي الاخر توقف
معرفته على معرفته وذلك قد يكون في الكم المراد من قولهم الحركة تقع في مقولة
كذا ان المتحرك ينتقل من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها كالحركة من الحرارة
الى البرودة او من صنف نوع تلك المقولة الى صنف آخر منه كالحركة من
عرصة الدار الى غرفها فان الكون في الدار نوع من الاين والكون في عرصتها
صنف منه كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم
ولا فصل كما في الماء الجامد والجمد الذايب وكالنمو والذبول وهما ازدياد
وانتقاص يكونان بهما اى بالضم والفصل وينبغي ان يزاد على وجه يكونان
في سائر الاقطار وعلى سبيل التناسب حتى لا يرد الورم والسمن وفي
الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء وتسمى اي الحركة في الكيف استحالة
وفي الوضع لحركة الفلك في مكانه فانه تختلف نسبة اجزايه بعضها الى بعض
والى الامور الخارجة عنه بالتدريج وتسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة
من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا تكون في الجوهر لان حصوله دفعة
لانه اذا زالت الصورة عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل
صورة جوهرية اخرى وتسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا

لا يقال الحركة في الكيف كذلك فانه يزول عنه نوع من الكيف ويحصل نوع
آخر دفعة وهكذا الى ان يحصل النوع الذي هو المتحرك اليه فلا فرق لانا نقول
المتحرك من نوع الى آخر يجب ان يكون باقيا في الحالتين والجسم المنتقل
من صورة نوعية الى اخرى ليس بباق بل ينعدم الاول ويحصل جسم آخر
بخلاف الكيف فان الجسم موجود مستمر الوجود عند حصول النوع الاول و
زواله وحصول النوع الآخر اقول هذا اعتراف بفساد الدليل الاول
ولا في ساير المقولات اي بالذات فانها تابعة لمعروضاتها في وقوع
الحركة وعدمها فان وقعت الحركة في معروضاتها بان يكون قابلة للاشتداد
والنقص وقعت فيها ايضا بالتبعية والا فلا قيل لانها اعراض نسبية
لا يعقل قيامها بذواتها بل يكون ابدا عارضة لغيرها واذا كانت كذلك كانت
في وقوع الحركة وعدمها لا محالة تابعة لمعروضاتها وهو ليس بشي لان الاين
والكم والوضع كذلك مع جواز الحركة فيها ثم التفصيل ههنا على ما قيل هو ان
متى لا يقع فيه الحركة لان انتقال جسم من شهر الى شهر ومن سنة الى سنة انما
يقع دفعة على سبيل التدريج والا لكان لمتى متى آخر وهو محال وكذا الاضافة
لانها من الامور التي تحصل في آن وفيه نظر اذ ربما لا يسلم الخصم حصول
كل اضافة في آن فانه ليس بديهي مع ان فيه ما مر بل الحق ان معروضها ان
كان مما يقع فيه الحركة كالاسخنية العارضة للحرارة فقد يقع فيه الحركة ايضا وان

كان مما لا يقع فيه الحركه لعدم قبوله الاشتداد والتنقص كالابوة العارضة
للاب فلا واما الملك فان فسر بما ذكره المصنف من قبل تكون الحركه فيه
تابعه لمعروضه وان فسر بنسبة الشي الى غيره نسبة التملك كما قال بعضهم فلا
يقع اذ الانتقال من نسبة الى اخرى يكون دفعيا واما ان يفعل وان ينفعل
فذهب جماعه منهم الامام رح الى انه لا يقع فيهما الحركه لان انتقال الجسم من
التبرد الى التسخن مثلا ان كان دفعه فلا حركه وان كان بالتدريج فان لم يكن
التبرد باقيا لم تكن الحركه واقعه في التبرد وان كان باقيا لزم ان يكون الشي
في حالة واحدة متوجها الى الضدين لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن
الى السخونه وذهب قوم الى جواز وقوع الحركه فيهما لانا نشاهد ان الشي قد
ينتقل من السواد الى غايه التسود وفيه نظر لان الحركه ههنا ليست
ليست فيهما بل في الهيئه التي تحصل بعد الفعل والانفعال ولا بد لكل حركه من
سته امور ما منه الحركه وهو المبدا، وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو احدى
المقولات الاربع وما له الحركه اي المتحرك لانها عرض لا بد لها من محل
وفسره بعضهم بما لاجله الحركه اي الغايه وهكذا في شرح الملخص فانه ذكر
فيه ان المراد بما له الحركه هو الحصول في المكان الذي توجهت الحركه اليه وفيه
نظر فانه يلزم الاخلال ح بذكر المتحرك مع ان ما اليه الحركه يتضمن ذكر الغايه
وما به الحركه وهو المحرك كالطبع والقاسر والزمان الذي يقع فيه الحركة

وتشخص

وتشخص الحركه انما يتحقق بوحدة موضوعها لانه لو تعدد لم يكن الحركه واحدة
بالشخص لاستحاله قيام الواحد بالشخص بمحلين مختلفين وزمانها وما هي فيه
اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين هذا تعليل لاعتبار وحده الزمان
وقد ينتقل وينمو في ان واحد هذا تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركه كان يجب
ان يقال في زمان واحد لان الحركه لا تقع في الآن والانتقال والنمو حركه
اللهم الا ان يحمل ذلك على تساهل منه او على خطاء من الناسخ ومتى اتحد ذلك
اي الموضوع والزمان وما هي فيه اتحد المبدا، والمنتهى لا محاله ولا عبره
في تشخص الحركه بوحدة المحرك وتعدده اي لا يلزم من وحدة المحرك تشخص
الحركه ولا من تعدده تعددها لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة
والحركه الواحدة قد تصدر عن محركين كما اذا حرك محرك جسما وقبل انقطاع
الحركه حركه محرك اخر فالحركه واحدة والمحرك متعدد قيل وفيه نظر لان المحرك
الثاني لا بد من ان يكون له اثر واثره لا يجوز ان يكون هي الحركه التي وجدت
لامتناع استناد الاثر الواحد الى موثرين تامين بل يجب ان يكون حركه
اخرى مغايرة للاولى فح تغاير الحركتين لا يتشخص الحركه واجيب بانه لا نريد
بالحركه الواحده ح الا الحركه المتصله من المبدا، الى المنتهى وههنا كذلك
لان الغرض ان اثر الاول متصل باثر الثاني فان قلت الموجب لتلك الحركه
اذا كان امرين لزم استناد الاثر الواحد الى موثرين تامين قلت انما يلزم

ذلک لو لم یکن احدهما موجبا لاحد جزئیه والاخر للاخر المتصل به و تنوعها بتنوع
ما منه وما الیه کالهبوط والصعود فان مبداء الهبوط هو المحیط ومنتهاه هو المرکز
ومبداء الصعود هو المرکز ومنتهاه هو المحیط والمرکز والمحیط مختلفان بالنوع و
کذلک الهبوط والصعود ومن العجایب ما فسر بعض الشارحین قوله وتنوعها بتکثر
افرادها بالعدد مع اتحادها بالماهیة وما فیه ای وقد یکون تنوع الحرکة بتنوع ما هی
فیه وان اتحد المبداء والمنتهی کاخذ الجسم الابیض من البیاض الی الصفرة
ثم الی الحمرة ثم الی السواد تارة واخری الی البیاض الی الفستقیة ثم الی الخضرة
ثم الی السواد فما فیه مما یختلف بالنوع وکذلک الحرکة هذا اذا اختلف فی شیء
من الثلثة المذکورة واما اذا اتحدت فیها کانت واحدة بالنوع وان اختلفت
فی الثلثة الباقیة کحرکتی الجسمین من مبداء معین الی منتهی معین فانهما یکونان
واحدة بالنوع ولا عبرة فی تنوع الحرکة بتنوع المحرک والموضوع والزمان
ان قدر تنوعه بان تقدر اجزاؤه مختلفة بالحقیقة لجواز اشتراک المختلفات فی اثر
واحد ای لا یلزم من اختلاف المحرکات فی الماهیة اختلاف الحرکات فیها
لجواز اشتراک المختلفات فی اثر واحد کاشتراک النار والاشعة والحرکة فی
الحرارة فجاز ان یشترک المحرکات المختلفة فی حرکة واحدة بالنوع او عارض
ای لا یلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع لان الحرکة من عوارض
الموضوع وجاز اشتراک المختلفات فی عارض واحد کاشتراک القطن والثلج

المختلفین

١٠٦

المختلفین بالماهیة فی کونهما موضوعین للبیاض او معروض واحد ای لا یلزم
من اختلاف الحرکة بالزمان اختلافها بالنوع لان الازمنة غیر مختلفة بالماهیة
فاستحال ان یکون تعددها موجبا لاختلاف ما یقع فیها بالماهیة ولو قدرنا
ان الازمنة متنوعة مختلفة بالماهیة الا انها من عوارض الحرکة لکونها مقدارا
لها وجاز اشتراک العوارض المختلفة فی معروض واحد کاشتراک السواد
والبیاض فی کون الجسم معروضا لهما واختلافهما بالجنس ای اختلاف
الحرکة بالجنس علی معنی ان کل حرکة یکون داخلا تحت جنس مغایر لجنس آخر
انما یکون باعتبار ما هی فیه کالنقلة التی هی حرکة فی الاین والاستحالة التی
هی حرکة فی الکیف والنمو الذی هو حرکة فی الکم فان کل واحد من هذه
الحرکات مغایرة للاخری وتضادها لیس لتضاد المحرک والزمان کما سبق
من جواز الامور المشترکة فی اثر واحد وهی ان الزمان لا اختلاف فی
اجزائه بالماهیة ولو قدر فیها اختلاف فهو عارض للحرکة ویجوز ان یکون
الامور مختلفة معروض واحد ولقایل ان یقول الامور المختلفة لا یلزم
ان تکون متضادة والکلام فیها ولیس تضادها لتضاد ما فیه لان الصعود
ضد الهبوط مع وحدة الطریق بل لتضاد ما منه وما الیه اما بالذات کالتسود
والتبیض او بالعرض کالصعود والهبوط فان مبدایهما ومنتهاهما ای المرکز
والمحیط نقطتان متماثلتان بحسب الذات عرض لهما تضاد من حیث

ان احديهما صار مبداء والاخرى منتهى لعقابل ان نقول ان المركز والمحيط
لايختلفان بحسب العوارض ايضا لكون كل منهما مبداء ومنتهى لانعال مبدائية
احديهما تضاد مبدائية الاخرى اذا احديهما مبداء الهبوط والاخرى مبداء
الصعود وهما متضادان لانا نقول لو علل ايضا مبدائيتهما بتضاد الحركتين
لدار وكان الصواب ان يحمل العارض كون المركز غاية البعد عن الفلك
وكون المحيط غاية القرب منه فانهما ح يكونان متضادين بحسب العوارض
وانقسامها يعني ان الحركة ليست كما بالذات فلا ينقسم بالذات بل انقسامها
بانقسام الزمان فان الحركة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة في كله
وانقسام المسافة لان الحركة التي في نصف المسافة نصف الحركة في كلها وهذا
الانقسام يختص بالحركة المكانية وانقسام المتحرك لانه اذا انقسم المتحرك وهو
محل لها وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فينقسم هي بانقسامه وهذا
الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له جزء بالفعل
فظ وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا وبواسطته للاجزاء ولا بد لها من
قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى
ببقائها وقد اعترض عليه بالطبيعة فانها محرك لذاتها مع انه لا يلزم من
بقائها بقاء الحركة واجيب بان الطبيعة ليست محركة لذاتها بل بشرط
زوال حالة ملايمة لها كالخروج من الحيز الطبيعي ثم اعترض عليه بعض الشارحين

مايكم

٦٧

مايكم اذا جوزتم هذا فلم لا يجوزان يكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال
حالة ملايمة فلا يلزم بقاء الحركة ببقاء ذات الجسم وهو ضعيف لان الملايمة
وعدمها مطبوعان لا ينسبان الى ذات الجسم الا باعتبار الطبع لا يكون
شيء بالنسبة الى ذات الجسم من حيث هي ملايم وغير ملايم فثبت انه لا بد
للحركة من قوة حاصلة في المتحرك وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي
سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية
والا سميت طبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض وقد اخطاء
من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة او التي على وتيرة واحدة و
كل منها اي من هذه الحركات الثلثة سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية
في زمان اقل ويلزمها ان تقطع الاكثر في المساوي وبطيئة وهي التي بالعكس
فتقطع المساواة في الاكثر او الاقل في المساوي والبطوء ليس لتخلل السكنات
بين حركات البطوء حتى ان تحصلت عنها حركاته كان سريعا جدا لحركة
الفلك الاعظم والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين الحركات عدو
الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فيكون
سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته القليلة
المغمورة في تلك السكنات وايضا لو جاز اي لو كان البطوء لتخلل السكنات
لكان انتقاص ظل الخشبة بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لا لتخلل السكنات

بين حركات الظل لجاز ان يرتفع الشمس جـ وسكن الظل ولو جاز ذلك لجاز
في الجزء الثاني والثالث لاشتراك الاجزاء في الطبيعه ولوازمها حتى يتم الكل
ويكون الظل بحاله وهو محيح بالبديهه ولا يمكن المضايقة في ذلك فانه جائز عندنا و
العادة هي القاصرة بعدمها من غير استحاله عندنا وهي مستند الى الفاعل
المختار بل الموجب له في الحركة الطبيعيه مخالفة المخروق وفي القسرية ممانعة
الطبيعه ويجوز ان يكون السبب ضعف قوة القاسر وممانعة المخروق
وفي الاراديه ممانعتها اي ممانعة كل من المخروق والطبيعة ويجوز ان يكون
السبب فيها اختلاف الدواعي ايضا والمشهور بين الحكماء انه لا بد
وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون كان الاولى ان يقول بين كل
حركتين مختلفتين اذ النزاع ليس فيها فقط بل في حركتين مختلفتين لان الميل
المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب
وجود المعلول عند وجود العلة التامة وذلك الوصول في آن اذ لو كان
الوصول الى الحد في الزمان والزمان ينقسم في بعض ذلك الزمان لا يخلو
اما ان يكون الجسم وصل اليه ام لا فان كان الاول فذلك البعض هو
زمان الوصول لا كله وان كان الثاني فزمان الوصول هو الباقي لا كله
واذا كان الوصول الا في آن كان الميل الموصل الذي هو علته كذلك و
الحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون لميل آخر لامتناع اقتضاء الميل الواحد

حركتين

١٠٨

حركتين مختلفتين وحدوثه في آن آخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل
عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات المستلزمة للحركة الذي
لا يتجزى فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد
ولا عنه وهو المطلوب ورد بمنع اجتماع الميلين فانه انما يلزم امتناع اجتماعهما
ان لو كان عبارة عن نفس المدافعة لا عن الموجب للمدافعة كما تقدم فالنزاع
يرجع فيه الى اللفظ وللمعلل ان يبدل لفظ الميل بالمدافعة ومنع امتناع تتالي
الآنات والجزء الذي لا يتجزى كما يجي تقريره **الثالث** في الاضافة يطلق
المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي الذي
هو المقولة وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المضاف المشهوري ومن
خواصها التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كانت
احدى الاضافتين موجودة في الذهن او في الخارج بالفعل او بالقوة
فلا بد ان يكون الاخرى كذلك واذا عدمت احديهما عدمت الاخرى
داورد العلة والمعلول فانهما مضافان مع تقدم العلة في الوجود على
المعلول واجيب عنه بان المتقدم المضاف بالمعنى الثاني من المعاني
الثلثة وهو غير ما نحن فيه ووجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد
من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه كما يقال اب الابن
وابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف اليه فانه لو اضيف احدهما

الى الاخرى لا من حيث هو مضاف اليه لم ينعكس كما اذا اضيف الاب مثلا
الى الابن من حيث انسان وقيل الاب اب انسان لا يلزم الانعكاس فلا
يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق
وانها اذا كانت مطلقة اي غير مقيدة او محصلة اي متعينة من طرف كانت من
طرف الاخرى كذلك كالجزء والكل مثلا فان الجزء اذا كان مطلقا كان الكل ايضا
كذلك وبالعكس وكذا اذا كان معينا كان الكل ايضا معينا اما لو حصل موضوع
احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الآخر فتحصيل الراس حتى يصير ذا الراس
لا يوجب تعين من له الراس والعلم بشخص هو موضوع الابوة لا يستلزم
العلم بولد له هو موضوع للبنوة ثم منها ما يتساوى في الطرفين كالتماثل والتساوي
او التماثل الحاصل في هذا المماثل كالتماثل الحاصل في التماثل الآخر وكذا التساوي
او يختلف اختلافا محدودا ككونه نصفا او ضعفا فانه اذا كان شيء ضعفا
لشيء كان الآخر نصفه فالحاصل في احد الطرفين النصفية وفي الطرف
الآخر الضعفية وهما مختلفان لكن هذا الاختلاف محدود معين او
غير محدود ككونه زايدا او ناقصا فان الزيادة والنقصان ليسا
منضبطين محدودين والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في
الجانبين كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق لما فيه من هيئة
ادراكية هي تصور صورة المحبوب على الوجه الاكمل وهي مبدا لصيرورته

عاشقا واتصاف المعشوق بما فيه من هيئة مدركة بها صار معشوقا للعاشق
او في احدهما كالعالم والمعلوم فان اتصاف العالم لما فيه من صفة حقيقية
بها صار عالما ولا كذلك المعلوم والا يلزم ان يكون للمعدوم صفة
حقيقية لانه قد يكون معلوما وقد لا يحتاج كاليمين والشمال فانه
ليس فيهما صفة حقيقية اتصفا لاجلها باليمين والشمال اذ هما من الجهات
التي تتغير بتغير الاوضاع فيصير اليمين شمالا وبالعكس وهي تعرض
ساير المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر
والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل
كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا وتعرض للواجب كالاول
والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة
لمعروضاتها فان كان معروضها امرا مشخصا كانت الاضافة ايضا
متشخصة كابوة زيد وبنوة عمرو وان كان نوعا كانت هي كذلك
ككلية الانسان وان كان جنسا كانت هي كذلك ككلية الحيوان و
ان كان بين معروضي الاضافتين تضاد كان بين الاضافتين
ايضا تضاد كالاحرية والابردية العارضتين للحرارة والبرودة **فرع**
لما كان التقدم نوعا من الاضافة وكان تحققه مبنيا على تحققها جعل
البحث عنه متفرعا عليها التقدم على الشيء قد يكون بالزمان وهو ان يكون

المقدم قبل المتاخر فعليه لا يحتاج القبل فيها البعد كتقدم الاب على
الابن وبالذات وبالطبع وهو ان يمتنع وجود المتاخر بدون المقدم
دون العكس كتقدم الجزء على الكل وبالعلية وهو ان يكون المقدم موجبا
للمتاخر كتقدم الشمس على ضوئها اعلم ان المشهور ان التقدم بالذات
والعلة واحد وقد جعلها قسمين وبالمكان اعلم انه لو ذكر بدل المقدم
بالمكان التقدم بالرتبة لكان اولى ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم
النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة هو كون الشيء اقرب من مبدأ
معين بالعرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على المأموم اذا
ابتدئ من المحراب وقد يكون طبيعيا كتقدم الجنس على النوع اذا
ابتدئ من الجنس او بالعكس اذا ابتدئ من النوع فان قلت تقدم الجنس
داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير اعتبار تقدم
بالرتبة وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل فاقسام التقدم عند الحكماء
وهي المذكورة والحصر عندهم استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل
قسما اخر وهو بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير داخل
الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك انه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون
للزمان زمانا اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا
الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان

وضع

وضع واما عقلية وليس في طبع اجزاء الزمان ان يكون مقدم على بعض ولا
بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان والتقدم
بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما فان
التقدم بالزمان ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل
مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم
بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو
نفس المتقدم هذا مع انه قد مر ان التقدم الزماني بالذات انما هو في اجزاء
الزمان بعضها مع بعض وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض بالرتبة فان الامس يتقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من
طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس في ساير
المقولات النسبية مزيد بحث يعني لما فرغنا من بحث الاضافة لا نشرع في
بقية المقولات من الوضع والجدة والفعل والانفعال اذ ليس فيها مزيد
بحث فلنختم الكلام في الاعراض ونخوض في بحث الجواهر ان شاء الله

الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا
وهو الهيولى لقائل ان يقول الجسم محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية
مع ان شيئا منهما ليس بهيولى ولو قال اما ان يكون محلا لجوهر اخر لا يرد عليه
هذا الاعتراض او حالا وهو الصورة والمراد بالحلول اختصاص شيء بشيء

وضع

آخر بحث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر او مركبا
منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم انما قال بالجسم ولم
يقل بالبدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق
على الاجسام السماوية اصطلاحا تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل
اعلم ان هذا التقسيم انما يتم بعد ما تبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا و
ان غير الجسم لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر ولم يثبت شيء منهما
وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا
وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر في فصلين لان الجوهر المبحوث
عنه اما ان يكون هو الجسم واجزاءه او المفارق **الفصل الاول**
في مباحث الاجسام **الاول** في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المشائين
انه هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة انما
قال القابل لان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد كالكرة لكن لا يخلو
عن قبولها اي عن امكان فرض هذه الابعاد فيه قيل انما قيد الزوايا
بالقائمة احترازا عن السطح اذ يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا
لكن لا يمكن ان تكون تلك القائمة لعدم العمق فيه وهو ليس بشيء اذ السطح
خرج عنه بذكر الجوهر فالصواب ان يقال انما قيدها ليكون ما يتقيد به
الجوهر خاصة للجسم لا يشاركه فيه السطح ايضا لا يقال الجسم التعليمي يشاركه

الفصل الاول

فيه

فيه لانا نقول الخاصة هو قول القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد
الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة
له لا يقال هذا التعريف غير مانع لصدقه على الهيولى لانا نقول الهيولى انما تقبل
الجسمية والجسمية الابعاد الثلثة واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته
فلا يكون هذا التعريف حد الجسم وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد لا يكون
فصلا لان القابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لامتناع تقوم الجوهر بغير
الجوهر اقول ان اراد بالجزء الجزء الخارجي فمسلم لكن لا ينافي كونه فصلا فان
الفصل من الاجزاء الذهنية وان اراد الجزء الذهني فهو ممنوع وان كان جوهرا
دخل فيه الجنس اذ الغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه
ويستدعي فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا لانه لو كان
جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر
فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر و
يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا
على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز
ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق
العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل

الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر فان من يقول ان الجوهر
جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا بها ولفصولها كما هو حال كل
جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله وقالت
المعتزلة في تعريفه انه الطويل العريض العميق واعترض عليه من وجهين الاول
انه غير مانع لدخول الجسم التعليمي فيه الثاني ان الطويل والعريض والعميق
هي ما وجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه الامتدادات اذا احدث
بالفعل لا يجوز ان يكون مقومة للجسم ولا خاصة لازمة له لانها تتغير وتفارق
مع بقاء الجسم كما في الشمعة عند تبدل الاشكال وهما ضعيفان اما الاول
فلانهم لا يثبتون الجسم التعليمي بل كل ما يقبل القسمة في الجهات عندهم جسم طبيعي
واما الثاني فلان المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن فيه ان يفرض هذا
الامتدادات لا ما وجدت فيه وان سلما فالامتدادات الثلثة حاصلة
فيه ابدا على البدل وبقاء كل منها بعينه غير لازم وقال بعض اصحابنا انه
مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك اي مما ذكر
ومن الحدود فان كل احد يعرف الجسم ويحكم بانه ذو حجم متحيز مع انه لا يخطر
بباله الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والامتدادات المذكورة
والجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يدركها الا من له مزيد اختصاص بفضل
وفطانة وفيه نظر اذ ظهور حقيقة الجسم بالكنه فرع تصور هذه الامور غير

بسلم **الثاني** في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة
الطبائع وهي التي لا يكون مركبة من الاجزاء المختلفة الطبائع كالعناصر و
الافلاك وانما قيد بذلك لان النزاع انما وقع فيها واما المركبات فهي مركبة
بالاتفاق من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان المركب من
العناصر مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا لصغرها ولا قطعا
لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزام
انقسام ما لا ينقسم في الواقع وقيل فعلا وهو مذهب ذيمقراطيس من
قدماء الطبيعيين فانه قال انه مركب من اجسام صغار متناهية لا تنقسم
فعلا بل وهما او فرضا وقيل هذا مذهب النظام من متكلمي المعتزلة
من اجزاء صغار غير متناهية لا تنقسم اصلا وذهب الحكماء الى انها متصلة
في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات
متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة
بالحس وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته والقسمة
بانقسامه لوجوب انقسام الحال بانقسام المحل لكن انقسام الوحدة
ممتنع قيل عليه لا نم ان الوحدة امر وجودي ليقوم بمحل ولا نم ان انقسام
المحل يقتضي انقسام الحال وانما يلزم ان لو كان الحلول حلول السريان
وسلمنا ايضا لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام

للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان متعاقبان على الهيولى او على الجسم على
اختلاف الرايين وايضا دليل ثان على الكبرى فكل منقسم اى قابل
للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث و
الربع الى غير ذلك فان مقطع النصف لا يمكن ان يتصف بانه مقطع الثلث
او الربع الى غير ذلك وبالعكس فلكل مقطع لا يحصل للمقطع الآخر وكل
ما يكون متقاطعة كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع
كون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون اى كل قابل للقسمة منقسما
بالفعل متعددا لتعدد تلك الخواص العارضة لها اى لتلك المقاطع فلا
يكون واحدا فى نفسه ولقايل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض
القسمة يستتبع خواص فرضيه وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضى
الانقسام الموجود بالفعل وايضا هذا دليل ثالث على الكبرى هوية القسمين
المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المط لانه لا
يكون قبل التقسيم واحدا فى نفسه والا اى وان لم يكن هوية القسمين
الحاصلين بعد التقسيم حاصلة قبله بل حدثت بعد التقسيم لكان التقسيم
اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين فعلى هذا لو شق بعوض براس ابرة
سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى قيل عليه
هذا مجرد استبعاد وهو لا يكفى فى مثل هذا المسايل فان ادعى الضرورة

فى ذلك منعنا ها فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه فبطل مذهب الحكماء
والشهرستانى بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت
ذات اجزاء آخر لما ثبت من ان كل قابل للقسمة فهو ليس بواحد فى نفسه
بل هو ذو اجزاء فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل
عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه بالضرورة فاذا اخذنا
ثمانيه اجزاء من الاجزاء الغير المتناهيه التى تركب الجسم منها ووضعناها
بحيث يكون فى كل جهة حجم كما اذا وضعنا اربعة فوق اربعة وانما فرض
ثمانيه اجزاء لان فى حصول فيما دونها خلافا بين المتكلمين يحصل جسم
متناهى الاجزاء اذ لا نعنى بالجسم الا ذا حجم فى الجهات الثلث ولقايل
ان يقول ان اردتم بالواحد الذى قلتم انه موجود فى كل من تلك الاجزاء
ما لا ينقسم اصلا فلا نم انه موجود فيها اذ الجسم على تقدير تركبه مما لا يتناهى
لا يوجد فيه جزء ينتهى الى حد لا ينقسم اصلا وان اردتم ما يطلق عليه الواحد
بوجه وان امكن اعتبار الكثرة فيه فلا نم ان المركب من ثمانيه اجزاء
لا يكون له اجزاء غير متناهيه وايضا اعترض عليه بانا لا نم حصول
الجسم من الاجزاء الثمانيه فان الجسم انما يحصل عندنا من اجزاء غير متناهيه
واجيب عنه بان الجزئين اذا انضما فلا يخلوا اما ان يكون حجمهما زايدا
على حجم الواحد اولا والثانى بط اذ الجزآن المتماسان يكون حيز احدهما

غير حيز الآخر فيكون حيز مجموعهما زايدا على حيز الواحد فيكون الحجم ازيد فيعين
الاول ويتم ما قلنا لا يقال هذا انما يتم اذا لم يعقل تداخل الاجزاء اما دامت
متناهية فاذا صارت غير متناهية صارت بحيث يحصل منها حجم لانا نقول
هذا مكابرة ظاهرة ينفر عنها العقل وح يكون نسبة حجمه اي نسبة حجم ذلك الجسم
المتناهي الاجزاء الى حجم ساير الاجسام المتناهية المقادير المركبة من اجزاء
غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر بالضرورة لكن ازدياد الحجم
بازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف والنظم مفيدا المقدار اصلا
واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف كان نسبة مقدار هذا الجسم
المتناهي الاجزاء الى جسم آخر كنسبة احاده الى احاده ضرورة فلو كان
كل جسم متناهي القدر قيد به تنبيها على ان الجسم لا بد وان يكون متناهيا وان
كانت اجزاؤه غير متناهية من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد
المتناهية اي احاد الجسم المتناهي الاجزاء الى الآحاد الغير المتناهية نسبة
متناهي الى متناه لما علم من ان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى
المقدار لكن نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناهي الى متناهي كما تقدم فنسبة
الآحاد الى الآحاد كذلك هف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع اجزائها بالضرورة وقطع كل جزء مسبوق
بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع

نصف

نصف نصفها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيكون قطعه في زمان غير متناهي
وح يمتنع قطعها اذ انقضاء غير المتناهي مح واذا ثبت انه لا يجوز تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية ثبت انه مركب من اجزاء متناهية لا تنقسم فظهر
بطلان مذهب النظام وللقايل ان يقول لا نم ان القطع ح يحصل في
زمان غير متناه بل في زمان متناه مولف مما لا يتناهى اذ الزمان مطابق
للمسافة والحركة وانقضاء مثل هذا الزمان غير ممتنع لان كل زمان مولف
مما لا يتناهى ح اقول لو كان الزمان مركبا من اجزاء غير متناهية امتنع
انقضاؤه لان انقضاء الكل يتوقف على انقضاء النصف وانقضاء النصف
يتوقف على انقضاء نصف النصف وهلم جرا وايضا حجة ثانية على مذهب
المتكلمين النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فلو كان جوهرا كما هو
عندنا حصل المط وهو وجود جوهر ذي وضع لا يقبل القسمة وان كان عرضا
لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه ايضا اذ انقسام المحل يوجب انقسام
الحال قيل عليه لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع فانها عند اكثر
الحكماء من الامور الاعتبارية الموهومة التي لا تحقق لها خارجا وان سلم
فلا نم انها تنقسم بانقسام المحل وانما يلزم ان لو كان الحلول حلول السريان
لكنه ممنوع وايضا هذا حجة ثالثة للمتكلمين فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لما
كان الكل حاضرا ضرورة ان اجزاء الحركة لا تجتمع معا في الوجود فلا ينقسم

ما هي فيه والا يلزم من انقسامه انقسام الحركه الحاضره لان الحركه في احد الجزئين
جزء الحركه في الجزئين قلت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمه لا يقال الحركه ليست
الا الماضي والمستقبل واما الحال فهو نهايه الماضي وبدايه المستقبل وكلاهما معدومان
فلا يلزم ما ذكرتم لانه يوجب ان لا يوجد الحركه اصلا لانها على ما ذكرتم اما الماضي
او المستقبل وكلاهما معدومان في الحال فان قلت انما يلزم ان لا يوجد حركه
اصلا على تقدير عدم الحال لو كان الماضي والمستقبل معدومين مطلقا و
ليس كذلك فان عدمهما انما هو في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا
قلت فعلى هذا يلزم وجود الحال لان الماضي اذا لم يكن موجودا في الحال
فان لم يكن له وجود اصلا كان معدوما مطلقا وان كان له وجود فعند
وجوده لا يقال له ماض وظاهر انه ليس بمستقبل فيكون حالا وكذا الكلام
في المستقبل احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه **الاول** ان كل متحيز
فيمينه غير يساره والوجه المضي منه اذا اشرقت الشمس عليه غير المظلم
وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك للتغاير وجهيه لا للتغاير في ذاته فلا يلزم
الانقسام لانا نقول ان هذين الوجهين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام
ذات الجوهر الفرد والا لزم تغاير محلهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين
بمحل واحد وهو محال وهذا انما يتم لو قيل انهما عرضان موجودان في الخارج
وهو ممنوع **الثاني** انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء

الاخر اخر وتحركا اي تحرك كل منهما الى صاحبه على السواء وتحاذيا لا محالة
على ملتقى جزئين فيلزم الانقسام اي انقسام كل واحد من الاربعة قيل
عليه لا نم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم لا كل متحيز مطلقا مع
انه لا حاجة الى هذه الفروض بل يكفي ان يوضع جزء على ملتقى جزئين
الثالث كلما قطع السريع بحركته جزءا قطع البطيء اقل منه واذا قطع اقل منه
اي من جزء انقسم الجزء والا اي وان لم يكن يقطع البطيء بحركته اقل من جزء
لزم ان يساويه اي يساوي البطيء السريع في جزء او يقف في اخر فيلزم ان
يكون البطؤ لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده ولقائل ان يقول
لا نم امكان وقوع الحركة في جزء واحد اذ الحركة يستدعي امتدادا والجزء
لا امتداد له **الرابع** الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثله في بعض
الاوقات كان مثله اي مثل ذلك الجسم الذي يكون ظله مثله من
الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام
وهو المط وقد برهن اقليدس يمكن ان يجعل هذا جواب سوال مقدر
تقرير السوال انا لا نم امكان تنصيف الظل حتى يكون بمماس ظل هو مثل
ذلك الجسم فيلزم من وجود الظل بالفعل وجود ذي الظل بالفعل وتقرير الجواب
ان اقليدس برهن في الشكل العاشر من المقالة الاولى على ان كل
خط يصح تنصيفه وهو يقتضي ذلك اي امكان تنصيف الظل ويمكن ان يجعل

دليلا راسه وان جعله المص من تتمة الدليل الرابع وتقريره ان يقال ان
كل خط يمكن تنصيفه كالخط المؤلف من اجزاء وتر يمكن تنصيفه وهو يقتضي
ذلك اى انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر واعلم ان برهان
اقليدس موقوف على انتفاء الجزء فيكون اثباته به دورا **الخامس** اذا فرض
خط من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى الايمن بمقدار جزء
والجزء الى الايسر فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني فهو مح لان الجزء الثاني انتقل
الى جزء الجزء الاول فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني وقد فرض منتقلا هف
وان انتقل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزئين حين قطع ماتحته وهو الجزء
الاول من الخط جزءا واحدا فينقسم الزمان لانه يكون زمان قطعه جزءا
نصف الزمان الذي قطع ماتحته جزءا والحركة لانه مقدارها والمسافة
لتطابقهما اقول ما قطع الجزء الفوقاني الا جزءا واحدا واما محاذاته الثالث
فبناء على انتقال الخط وما قيل انا لا نم انه على تقدير انتقال الفوقاني الى ما فوق
اجزاء الجزء الثاني وانتقال الثاني الى جزء الاول يلزم عدم انتقال الفوقاني
مطلقا بل يلزم ذلك لو لم ينتقل الاول من حيزه وهو مم ليس بشيء اذ على
تقدير انتقال الاول وكون الثاني في حيز الاول اذا كان الفوقاني
فوق الثاني يكون كانه فوق الاول قبل الانتقال اى في حيزه الاول
بالضرورة **السادس** الجزء متشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متحيز متناه

وكل متناه متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها اى مضلع لانه ان احاط به
حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت
بينها فرج لا تسع اجزاء مثلها اذ ذلك شان الكرات المتضامة فيلزم الا
نقسام ضرورة ان ما يدخل في تلك الفرج اقل مما لا يدخل واعلم ان هذا
الدليل مبني على نفي الخلاء والا لكان لقايل ان يقول تلك الفرج
خالية ليست مشغولة بشيء وان كان غيرها كالمثلث والمربع كان فيه
زوايا ضرورة انه يوجد حدود كثيرة تحيط به اذ ما هو غير الكرة من
الاشكال فهو كذلك وبالضرورة يكون كل زاوية اقل من الجزء فينقسم
الجزء ولقايل ان يقول ان ذلك انما يصح في متحيز له امتداد في نفسه
كالجسم فان الاجسام اذا انضم بعضها الى بعض يحصل بين كل ثلث
اكر منها فرجة على شكل المثلث كل زاوية عند نقطة المماسة اما في الاجزاء
فلا اذ يمتنع ان يحصل من كل جزء امتداد ليصير ضلع المثلث وح لا يتحقق
المثلث ولا الفرجة وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى **السابع**
اذا دارت الرحى فمهما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا
من المسافة فالصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء
فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوى الصغير والعظيم في السرعة والبطؤ وهو
مح بالضرورة او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فيفكك اجزاء الرحى

وهو بط حسا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث فان الشعبة الخارجة
اذ قطعت فلا بد ان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جز لما تقدم وح
يلزم الانقسام وفيه ما مر من ان الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد في
الجز حتى تتقدر الحركة فيه ثم قالوا اي الحكماء بعد ما نفوا الجز قالوا فالجسم متصل
في نفسه كما هو عند الحس لا مقاطع ولا مفاصل فيه تقبل انقسامات لا نهاية
لها اما انها تقبل الانقسام فظ حسا كما تشاهد في الماء واما انه لا ينتهي الى
حد لا يمكن عنده قسمة فلانه لو كان كذلك للزم الجز وقد ابطلوه ويعلم من
هذا بطلان مذهب الشهرستاني والقابل لهما ليس الاتصال لانه يعدم عندها
والقابل باق مع المقبول قيل عليه انما يجتمع القابل مع المقبول اذا لم يكن
المقبول امرا عدميا لكنه هٰهنا عدمي فان الانفصال عدم الاتصال اقول
الاتصال لا يمكن اعتباره مع الانفصال فكيف يقبله فهو اي القابل شي آخر
يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم
ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان ما ذكره
المتكلمون لا يدل الا على امتناع الانقسام الفعلي لا على امتناع انقسامه
بالوهم او الفرض فلا تثبت ما ادعوه من امتناع الانقسام بوجه ما وما
ذكره الحكماء لا يدل الا على انقسامه بالوهم او الفرض وح لا يتم ما ذكروا
في اثبات الهيولى لانه يتوقف على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل

وما ذكروا

١١٧

وما ذكروا من الوجوه لا يدل عليه فلا تثبت الهيولى لان ما هو واحد بالاتصال ل
غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال قيل الحجة الثانية من
حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على امتناع الانقسام الفعلي كذلك يدل
على امتناع الانقسام الوهمي لانهم استدلوا بالنقطة وهي لا تقبل القسمة
بوجه ما لا يقال اشارة الى ما ذكره الحكماء في ان القسمة الوهمية في الجزء
كافية في نفيه وثبوت الهيولى وتقريره ان القسمة الوهمية في الجز مستدعية
الى جواز القسمة الانفكاكية فيه لان الاجزاء المفترضة متماثلة فيصح بين
كل اثنين منها ما يصح بين آخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين المتباينين
ما يصح بين المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس اي يصح
بين المتصلين ما يصح بين المتباينين من الانفكاك الرافع للاتحاد فيلزم
جواز الانقسام الانفكاكي في كل واحد من تلك الاجزاء وتثبت الهيولى
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يصح
على احدها ما يصح على الآخر قيل الجسم منقسم اليها فطبيعة الجسمية في الكل واحدة
قلت جاز ان يكون اشتراكا عرضيا او جنسيا او متشخصة بتشخصات مانعة
عن الانفكاك قيل عليه فيكون تلك الاجزاء نظرا الى طبيعتها قابلة للانفكاك
لكن عاق عن ذلك عايق خارجي وذلك لا ينافي غرضنا كما في الفلك
ويكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال فلا تثبت الهيولى وان

سلم اتصال الجسم فلم لايجوز ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد
وهما عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم ولا يلزم تركب الجسم من
الهيولى والصورة قيل فى دفعه الجسم المعين لا يبقى مع التعدد ضرورة انتفاء
الهوية الخاصة والقابل يبقى مع المقبول قلت لانم انتفاء المعين وانما
يلزم ان لوكان الاتصال المعين المعدوم من مشخصاته وهو ممنوع

فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة قالوا الصورة لا تنفك
عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهى لما سيجئ من تناهى الامتدادات
الجسمانية والتشكل لان كل متناه متشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة
والا تشابه من لوازمها والا لتساوى الجزء والكل فيهما اى فى التناهى والتشكل
لاشتراكهما فى الصورة الجسمية الموجبة لذلك ولا الفاعل اى المفارق
والا لاستقلت الصورة بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة
بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها
ببعض واللازم بط لما مر من ان قبول الانفعال والفصل والوصل من
لواحق المادة فهو اى الموجب للتناهى والتشكل الحامل اى الهيولى بما فيه
من الصفات اى الاستعدادات المختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى ولانها دليل ثان على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وتقريره
ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا لما مر فى نفى الجزء وكلما قبل الوهمية قبل

الانفكاكية لما سبق فى السوال وكلما قبل الانفكاكية فله مادة لما سبق فى اثبات
الهيولى على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها اى لا تنفك الهيولى
عن الصورة لانها لو تجردت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية
بان يقال انها هنا او هناك وانقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اذ لا
نعنى بالجسم الا ذا وضع يقبل القسمة فى جميع الجهات والا كانت نقطة او
خطا او سطحا لانها ان لم تقبل القسمة فى جميعها فان لم تقبل فى شئ من الجهات
فالاول وان قبلها فى جهة فالثانى والا فالثالث والتالى بط لان الهيولى
ليست شيئا منها اقول كلتا الملازمتين ممنوعة فان الجسم الطبيعى مركب من
الهيولى والصورة فلا يكون الهيولى المجردة عن الصورة جسما طبيعيا و
الجسم التعليمى والثلثة الباقية اعراض فلا يكون الهيولى التى هى جوهر شيئا
منها ولو تجردت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات
وضع مخصوص والا لما كانت فى حيز من الاحياز او كانت فى جميع
الاحياز وكلاهما ضرورى البطلان بامكان غيره اى مع امكان غير
ذلك الوضع فيترجح الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول لا يلزم من الدليل
الا ان الهيولى المجردة تستحيل اقترانها بالصورة لا انها لا تجوز خلو الهيولى
عن الصورة مطلقا فان قلت اذا ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن
بالصورة انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقترن بالصورة لا يكون

هيولى مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة فلا تجرد عنها قلت
البحث وان وقع فى اجزاء الجسم لكن دعواهم استحالة تجرد الهيولى مطلقا
قيل فى تكميل الدليل واذا ثبت ان منها ما تكون مقترنة بالصورة لا تجرد
عنها يلزم استحالة تجردها مطلقا اذ لو امكن ولا شك ان اقتران الصورة
بها ممكن ايضا والا لما قارنت ابدا لزم امكان التجرد مع امكان الاقتران
وذلك مستلزم لامكان المح اذ التجرد مع الاقتران مح واذا كان كذلك
كان امكان التجرد مع امكان الاقتران امكانا للمح لكن امكان المح محال
فيكون امكان التجرد مح وفيه نظر اذ لعل تلك الهيولى المجردة تكون
مخالفة بالماهية للهيوليات المقترنة ويمتنع اقترانها ولانها دليل ثان
على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة لو تجردت لكانت موجودة
بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضى قوة وفعلا اذ الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد فيكون لها ما يقتضى هذه القوة وهى الهيولى لان
المقتضى لقوة القبول هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى والكلام
فيها كما فى الاول فيلزم التسلسل فى الهيوليات وذلك مح فالهيولى هذا
بحث مفرع على ما سبق وسوانه لما علم امتناع انفكاك كل واحد منهما
عن الآخر فلكل منهما لا محالة افتقار الى الآخر والا لجاز الانفكاك وليست
الهيولى علة للصورة والا لتم لها وجود قبل وجود الصورة ولا جمع

القبول والفعل ولانها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة ولا الصورة
علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج فى وجودها اليها ولانها لا توجد الا
مع التناهى والتشكل والهيولى متقدمة عليهما وما مع المتاخر متاخر و
لانه يلزم انتفاء الهيولى عند انتفاء الصورة المعينة لانتفاء المعلول
عند انتفاء العلة بل الهيولى تفتقر اليها فى بقائها وتحيزها لان الصورة
تستحفظها بتواردها اذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران اخرى
عدمت المادة فهى كالدعائم يزال واحدها ويقام مقامها اخرى
والصورة تحتاج الى المادة تعينها وتشكلها اذ قد علمت فى باب
التعين ان تشخصها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض والمادة
ايضا هذا اشارة الى اثبات الصورة النوعية التى بها تصير الاجسام
انواعا متمايزة بعد اشتراكها فى الصورة الجسمية لا تخلو عن صورة
اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام فى الهيآت اى الاشكال
والامكنة لكون بعضها قريبا من المركز وبعضها بعيدا منه والكيفيات
كالحرارة والبرودة وغيرهما والاوضاع الطبيعية لكون بعضها
محيطا بالكل وبعضها فى وسط الكل قبول والتشكل والتفكك بسهولة
كالماء او بعسر كالارض واللازم بط لتحقق الاختلاف بيان الملازمة
ان هذه الامور لا تستند الى الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا

ولا الى المجرد لان نسبته الى الكل سواء فتخصيصه البعض بالتاثير دون
آخر ترجيح فلو لم يكن امور مختلفة تقتضي تلك الاثار لما اختلفت الاجسام
فيها لان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولوازمها وتلك الامور
ان كانت مقومة للاجسام فهو المطلوب والا عاد الكلام فيها وتسلسل
قال الامام الرازي قدس سره الظاهر انها من الاعراض ونقول لم لا
يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية وربما
يستدل بان الماء اذا سخن يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدا
للكيفية الباقية قلنا ومن اين يلزم كونه من المقومات واعلم ان
بناء هذه الكلمات المذكورة في اثبات الهيولى والصورة والمباحث
المتفرعة على ذلك على نفي الفاعل المختار واما اذا جوزنا ثبوت فاعل
مختار جاز ثبوت صورة وهيولى مجردتين والموجب للتناهي والتشكل
والاختصاص بالحيز المعين والوضع المعين هو ارادته واختياره و
الحق ثبوته كما يجيء ومع ذلك فللمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها
ويقول لم لا يجوز ان يكون الموجبة للتناهي والتشكل هو الفاعل قوله
لو كان كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال قوله
فيكون فيها قوة الفصل والوصل قلنا لا لم توقف قبولها للتناهي و
التشكل عليها فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال

الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة وهذا الاعتراض على الوجه
الاول من الوجهين المذكورين لامتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وما ذكرتم
لبيانه فقد سبق الكلام عليه في جواب السؤال وهذا اعتراض
على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى وان تقتضي المادة المعينة المجردة عن الصورة وضعا
معينا بشرط اقتران الصورة بها فان الصورة اذا اقترنت بها
اقتضت ح ان يكون لها وضع وحيز معين فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وهذا اعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على ان
الهيولى لا تنفك عن الصورة وكون الواحد مبدا للكثير وما ذكر لبيانه
لم يتم كما مر في مبحث العلل وهذا اعتراض على الوجه الثاني من الوجهين
على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة مع ان القابلية اي قابلية
الهيولى ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبدا لها ويلزم كون
الواحد مبدا الكثير بل هي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها
في خارج الذهن ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها حتى يكون
الهيولى مبدا له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فعل
العقول على اختلاف الرأيين وان نطالبهم اي وللمعترض ان نطالب

الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية ويقول اختلاف الاجسام
في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر لزم
ان يكون تلك الصورة ايضا مستندة الى صورة اخرى ويلزم التسلسل
ثم نزعم ان ما تجعلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف
المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيآت يعني ان الحكماء
يقولون الموجب للاختلاف في الصورة النوعية هو الاستعدادات
السابقة في العنصريات واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلك
فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض
والهيآت **الثالث** في اقسامه اي الجسم قال الحكماء الاجسام
اما بسايط او مركبات لانها اما ان لا تكون مركبة من اجسام مختلفة
الصور كالماء او مركبة منها كالمواليد الثلاث والبسايط تكون كرية
بحسب طبيعتها لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيآت مختلفة بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو لم تكن كرية لكانت مضلعة
فاختص بعض الاجزاء بالضلع والبعض بالزاوية مع ان طبيعتها
واحدة وتنقسم الى فلكيات وعناصر لانها ان لم تكن قابلة للخرق
فالاول والا فالثاني والاول افلاك وكواكب لانها ان لم تكن نيرة
فالاول والا فالثاني والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة بمعنى انه لا بد

ان يكون اقل منها واما في جانب الكرة فلا جرم الاول الفلك الاعظم والعرش
المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بساير الاجسام ويدل عليه اي
على وجود الفلك الاول وجوه **الاول** ان الاجسام متناهية لما سنذكره
فيكون جسم هو نهايتها وليس وراءه جسم آخر وهو المطلوب قيل لم يدل الدليل على
وجود جسم واحد محيط بجميع الاجسام فانه يجوز ان ينتهي الاجسام في كل
جهة بجسم والمطلوب اثباته **الثاني** الجهة متعلق الاشارة فانه يعال يحرك الاجسام
الى هذه الجهة ومقصد المتحرك بالوصول اليه انما قيد به لان مقصد المتحرك
بالتحصيل كالمتحرك من السواد الى البياض يجب ان لا يكون موجودا والا
لكان تحصيلا للحاصل فيكون موجودة غير مجردة اذ المعدوم والمجرد لا يكونان
مشارا اليهما بالاشارة الحسية ولا يقصد المتحرك الوصول اليهما وليس
بجسم لانه غير منقسم وكل جسم منقسم والا فالواصل الى نصفها الذي هو اقرب
الى المتحرك ان وقف فالجهة هو لانه مقصد المتحرك لا ما بعده مما فرضناه
نصف الجهة فلا يكون نصف الجهة منقسم والا اي وان لم يقف وتحرك فحركته
ان كانت عن الجهة فكذلك اي يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا ما بعده
وان كانت اليها فالجهة ما بعده فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة هذا
خلف قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الحركة في الجهة وهو ضعيف لانها باعتبار
كون الحركة فيها تكون مسافة لا جهة اذ جهة الحركة هي نهاية المسافة التي

تقطع بالحركة ونهاية الشي لا تكون ذلك الشي بالضرورة واذا ثبت
انها ليست بجسم وهي موجودة غير مجردة فهي جسمانية والمحدد اي المعين
لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب لهما
دون البعد لان البعد عن كل منهما هو القرب من الآخر فيكون البعد
المحدد لهما غير حقيقي بل امرا اضافيا ونحن نريد المحدد للجهتين الحقيقيتين
اللتين لا تتغيران باختلاف الاوضاع والاضافات وان احاط
فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتان
الحقيقيتان معا فلا حاجة الى غيره في التحديد قيل انما يتم ذلك لو كان
المحيط كريا ولم يثبت بعد وهو بسيط ولا يصح الانحلال عليه فان كل
جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع يصح انحلال اجزائه التي هي
اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية وهو اي الانحلال
بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به هف فيكون كريا لما علم
الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك
بالحركة اليومية ليلا يلزم ان يكون جسم واحد متحركا بالذات في زمان
واحد بحركتين مختلفتين في السرعة والبطؤ في جهتين مختلفتين فانه
مح وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام و
اما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب فان

لكل

لكل منها حركة مخالفة لحركة الاخر على ما وجد بالرصد وامتناع تحركها بالذات
كالسمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك فيجب لكل حركة فلك لكنها
ثماني حركات واحدة للثوابت وسبعة للسيارات فهناك ثمانية
افلاك ولقايل ان يقول لا نم استحالة الخرق على الافلاك التي هي
غير المحدد فان امتناع الحركة المستقيمة انما ثبت فيه فقط وان سلم
استحالتها في الجميع فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق المراد به
جسم شبيه بحلقة يكون قطره مساويا لقطر الكوكب ينفصل من ثخن الفلك
يتحرك بنفسه او باعتماد الكواكب المركوز فيه عليه وح لا يلزم الخرق
فرعان على وجود الافلاك **الاول** انها باسرها شفافة غير ملونة
اذ لو كانت ملونة لحجبت نور الابصار عن روية ما وراءها لان شان
الملون ذلك والتالي باطل والا لما راينا شيا من الكواكب سوى القمر
قيل الماء والزجاج والبلور ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن روية
ما وراءها وان سلم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع لانه ليس
وراء التاسع شيا مرئيا حتى يستدل بروية على كونه شفافا والتاسع
وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب حتى يستدل على كون الثامن
شفافا واجيب بمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب من
روية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي

غير منحصر في الملون والفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين
واللازم باطل فالملزوم مثله ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما نرى من الزرقة
المرئية لونهما لا يقال ذلك امر يحس في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء
البحر لانا نقول وقد يكون لونا حقيقيا وما الدليل على انه لا يحدث الا
بذلك الطريق لا حارة ولا باردة والا لكانت في غاية الحرارة والبرودة
لان الطبيعة ان اقتضت شيا ولم يكن لها عايق عن ذلك حصل ذلك الاثر
على اتم ما يكون ولو كان كذلك لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر
بمجاورتها اى بسبب مجاورة العناصر للافلاك اذ العناصر عند الافلاك
كقطرة من بحر بل لا نسبة لها محسوسة الى ما فوق فلك القمر ويلزم من ذلك الاحراق
والجمود ويلزمه عدم تكون شى من المواليد لكنه باطل حسا قيل وفيه نظر لجواز
ان يكون البعض حارا والبعض باردا فاعتدل التاثير ولا يلزم ما ذكرتم
وايضا مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة
ما ضعيفة ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل عن المركز واليه
وذلك ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد تقدم
استحالة ذلك على الافلاك وانما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة
مبدا حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وحركات الافلاك ارادية
واما الطباع فيعم الاجسام كلها واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا في المحدد

اذ الحركة المستقيمة لم تثبت امتناعها الا عليه ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة
التشكل والالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسرهما الذي هو عبارة
عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة التي قد تقدم امتناعها على الافلاك
ولا قابلة للحركة الكمية اى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف لانه لو زاد نهاية
محدب المحيط لزم ان يكون موقعه خلا فيتسع لذلك الزايد وهو محال ومقعره
مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل عليه ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره
امتنع ذلك في محدب المحاط به والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين
فرجة او وقوع الخلا بينهما ان كان بينهما فرجة وكذا في مقعره لانه كالمحدب
في تمام الحقيقة وهكذا نقول في جميع سطوح الافلاك حتى ينتهى الى المقعرة
المماس للنار وفيه احتمال غلط لان امتناع ازدياد المحدب اى محدب
فلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الخيز الذى هو شرطه اى شرط ازدياد
المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه اى في هذا الامتناع
لان الشرط وهو الحيز غير منتف عنها لجواز ان يتكاثف محدب الفلك الثاني
عند انبساط مقعر المحدد المحيط به ولا يلزم شى من المحالات المذكورة
الثاني انها متحركة بالاستدارة اعلم انه قد علم الطريق الاول في حركتها
وهو الاستدلال من حركة الكواكب والطريقان المذكوران الثاني
لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة في الحقيقة لما ثبت من انها بسايط فيصح

لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر لوجوب استواء
المتماثلات في الاحكام وانما قال من الوضع والموضع ليعم المحدد
وغيره ولا تنافي ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة عليها
وكلما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكلما فيه ذلك
كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر
وايضا لو بقي كل جزء على وضع معين في حيز معين من اجزاء حيز الكل مع
جواز غيره من الاوضاع والاحياز فانها متساوية في الماهية فنسبة
الاحياز الى جميعها على السواء لزم الترجيح بلا مرجح وتمام اي هذان الدليلان ل
منقوضان بالعناصر لجريان الدليلين فيها مع ان في العناصر مانع وهو
مبدأ الميل المستقيم وفيه بحث واما الكواكب فهي اجسام بسيطة
مركوزة في الافلاك مضيئة بذاتها الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس
ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لاحتمال انه
كرة تضيء احد وجهيها بالذات ويظلم الآخر وتتحرك على مركزها حركة
تساوي حركة الفلك بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى
الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك هذه الكرة بمقدار حركته
فيظهر لنا جانبه المضيء بالتدريج حتى اذا حصل للفلك نصف دوره
يكون قد تم لها نصف دورة ايضا فيظهر وجهها المضيء بتمامه عند الاستقبال ل

فيرا اما بدرا فلا يلزم ان يكون نوره مستفادا من الشمس اذ الخسوف
يكذبه اي يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند
الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يقتضي
انخسافه اقول ايضا تفاوت احتقا وح ولا يلزم ان يكون عند الاجتماع
فانه لو كان عند الاجتماع في اول الحمل وجهه المظلم الينا فكلما وصل الى اول
الحمل ينبغي ان يصير وجهه المظلم الينا ولا يصير مرئيا وان كان الشمس في
الميزان فانه ح يتم دوره فلكه ودوريه وبطلانه ظ ولو قال ويتحرك على
مركزه حركة ابطأ من حركة فلكه بمقدار حركة الشمس لم يرد عليه هذا الاعتراض
واما العناصر فخفيف مطلق يطلب بنفس المحيط وهو النار حار يابس اي
لو خلي وطبعيته لا يحس منه بالكيفيتين اما حرارتها فظاهر محسوسة فان
النار التي عندنا مع عدم حرافتها لاكتسافها بالاضداد يحس منه الحرارة فما يكون ن
خاليا عن الاضداد يكون اولى واما يبوستها فلانها مغنية للرطوبة عن
مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناؤها الرطوبة للتلطيف
والتصعيد لا لكونها يابسة في نفسها فيل فالاولى ان يقول انها يابسة
لان استحالة الحطب اليابس اليها اسهل من الرطب فلو كانت رطبة
كان الامر بالعكس اقول ويرد عليه ايضا المنع المتقدم اذ لعل سرعة استحاله
الحطب اليابس اليه لكونه اقبل للتلطيف والتصعيد فان قلت السنت

فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها فهما هو النار سهلة التشكل والترك

قلنا ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلم قلت ان النار

البسيطة كذلك اقول تلك النار المختلطة ايضا يابسة بالاتفاق مع سهولة

التشكل والترك مماس لمقعر فلك القمر المسمى بالمائل وخفيف مضاف اي

لا يطلب نفس المحيط بل يكون اميل اليه من باقي العناصر اعني الماء والارض

فهو خفيف بالاضافة اليهما وهو الهواء حار لان الماء اذا سخن ولطف

يشبهه به بصيرورته بخارا وما يحس من برودة الهواء المجاور لابداننا انما هو

بواسطة اختلاط اجزاء المائية ومجاورتها اياه رطب لانه سهل القبول

والترك للاشكال مماس لمقعر النار وثقيل مطلق يطلب نفس المركز وهو

الارض بارد فانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بامر غريب ظهر منها برد

محسوس يابس لعدم قبولها الاشكال بسهولة ومحله الوسط تحت ينطبق

مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد فانا نحس برودته

عند زوال القاسر كشعاع الشمس وتاثير النار رطب لانه سهل القبول

للاشكال اقول فيه بحث فان طبيعة الجمود اذ طبيعة البرد وانه يوجب

جموده على تقدير انتفاء القواسر لكن الشمس بقربها فلا يكون رطبا وكان

من حقه ان يحيط بالارض كلها لانه بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه

لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات

ملاحظة لا بداية لها بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال

الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله

ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ولقائل ان يقول

هذا رجوع الى القادر المختار فان اختصاص جزء من البسيط باستعداد

دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليهما مما لا سبيل للعقل اليه واذا

كان كذلك فمن طرح هذه المموهات ووفق لاسناد الجميع الى قدرته سبحانه

واختياره فاولئك هم المفلحون ثم انها اي العناصر باسرها كائنة وفاسدة

اي قابلة للكون والفساد اعني خلع صورة ولبس صورة اخرى لان مياه

بعض العيون تنجمد حجرا كعين سيه كوه ببلدة مراغة من اذربايجان وغيره

والحجر يجعله اصحاب الحيل اي اصحاب الاكسير ماء والهواء الملاصق

للاناء المبرد بالجمد يصير قطرات الماء لا يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك بالترشح

او يكون ذلك الذي موجودا في الهواء الا انه لقلته وحرارة الهواء لم

يتمكن من ان يحرقه ويظهر فاذا برد اطراف الاناء وبرد الهواء المطيف به

اجتمع على اطرافه لانا نقول لو كان بالترشح لكان الماء الحار اولى به لكونه

الطف واقبل للنفوذ في الاجسام ولكان ما يظهر في الاناء المحلل اكثر

مما في المستحصف ولم يظهر فوق الطاسة المكبوبة على الجمد مع عدم ملاقاتها

اياه والمشاهد بخلافه ولو كان ذلك الذي موجودا في الهواء لكان

اداحمي انقطع سنخنه اوكان ما حدث بعد النفخ البعض او تراخي ازمنة
حدوثه لكنه ليس كذلك والماء المغلي والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ
القوي في كبر الحدادين وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الحديد ويعلم
مما ذكرنا ان هيولي العناصر مشتركة وان كلا منها ينقلب الى ما يجاوره بالواسطة
فان النار مثلا اذا انقلبت هواء والهواء ماء والماء ارضا فيكون انقلابها
هواء بلا واسطة وانقلابها ماء بواسطة انقلابها هواء وانقلابها ارضا بواسطة
انقلابها هواء وانقلاب الهواء ماء وهكذا في الجميع فيكون انواع الكون
والفساد اثني عشر حاصلة من انقلاب كل من الاربعة الى الثلثة الباقية
بغير وسط وبه والمصنف اكتفى بستة منها وهي الانقلابات التي بلا واسطة
فانه لما بين الانقلابات بغير وسط علم امكان الانقلابات بوسط
او وسطين واما المركبات فانما يخلق من امتزاج هذه الاربع فانا
اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق فانه يحصل منه بالتحليل هواء وماء
وارض ولابد لها من حرارة طابخة وحاملها النار اقول فيه بحث فان
الحرارة غير منحصرة في حرارة النار بامزجة مختلفة معدة لخلق متخالفة اي الامزجة
المختلفة معدة لقبول الصور المختلفة عن مبداها المفارق فيفيض على كل
مزاج ما يليق به استعداده والخلقة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون
والشكل والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات وهي الصورة النوعية وهي

اي المركبات المعادن والنبات والحيوان لان تلك الصور ان
كانت مصدرا لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط فهي الصورة
المعدنية وان كانت مع ذلك مصدرا للتغذية والتنمية وتوليد المثل
فهي الصورة النباتية وان كانت مع ذلك مصدرا للحس والحركة الارادية
فهي الصورة الحيوانية والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
العناصر الاربعة اذا امتزجت لابدان تنكسر صرافة كل واحد منها بالاخر
وهو المسمى بالتفاعل وح يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة
بسبب تفاعل العناصر بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا تكون
حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستسخن
بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة بان تصغر اجزاؤها بيان لما به يحصل التفاعل اي هذا التفا عل
لا يحصل الا بان تصغر اجزاء البسايط فيختلط بعضها ببعض والالم
يسر التاثير الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم الكبير وذلك لان التفاعل انما
يحصل بالتماس والتماس انما هو بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر
كانت التماس اكثر وكثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة
الاجزاء لا يحصل الا بصغرها فكان من ضرورة المزاج تصغر الاجزاء
بحيث يكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر فيحدث كيفية متوسطة

اعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد
منها في الآخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله
يلزم ان يكون الشي الواحد بالنسبة الى الآخر غالبا مغلوبا معا وان
كان فعله في الآخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يصير الآخر المغلوب
غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا
فاذا لا بد وان يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز
ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة
قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل
هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية
فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا والشي في حالة واحدة غالبا
مغلوبا كاسرا منكسرا الا ان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع
ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك
تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول
صورتين اقول لا شك ان المادة لا تنفعل بحسب الذات اذ لا يحصل
تغير فيه بل انما تنفعل بحسب الكيفية فيلزم المحذور **الرابع** في حدوث هذه
المسئلة من المسائل الجليلة لهذا العلم وهي مما حيرت العقول فذهب
المليون وساير اهل الاديان الى ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها

وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار
المعينين وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن
حركاتها لان كل وضع مسبوق باخر والعناصر بموادها اي بهيولياتها فانها
قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة بشخصها لاحتاجت الى مادة لان كل
حادث مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها الجسمية فقديمة
بنوعها لان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية وهي قديمة وليست
قديمة بشخصها لان كل اتصال ينفي بطريان الانفصال ويحدث اتصالان
اخران واما صورها النوعية فقديمة بجنسها لان الهيولى القديمة لا تنفك
عن صورة متنوعة وليست قديمة بنوعها لما ثبت من الكون والفساد
فهي قديمة بجنسها وانما قال في الصورة الجسمية قديمة بنوعها وفي النوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية ولكنها مقولة
على امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي على صور
العناصر والافلاك النوعية وهي الطبايع مختلفة لا محالة لاختلاف
لوازمها وقال من قبله من الحكماء السابقين عليه الكل اي الاجسام
كلها فلكية كانت او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجنسية والنوعية
وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات
الحادثة فقيل كان الاصل جوهرة فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة

فذابت وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثف والنار والهواء
باللطف والسماء من دخان النار وقيل كان اى ذلك الاصل ارضا
فحصل الباقي منها بالتلطيف وقيل كان هواء وحصل النار بالتلطيف و
الباقي بالتكثف وقيل نارا وتكونت الباقى بالتكثف والسماء من الدخان
وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة في الخلاء المشابه
الاجزاء متحركة لانه ليس بعض الاحياز بعضها اولى من الآخر فمنها اجتمع
منها على سبيل الاتفاق اجزاء متماثلة بسبب مصادمة بعضها بعضا
التئمت للمناسبة الذاتية واتصلت صارت جسما وقيل كان نفسا
وهيولى فعشقت عليها لتوقف كمالاتها عليها وصار تعلقها سببا لحدوث
العالم فان الواجب تعالى عمد الى الهيولى ح وخلق منها هذه الاجسام العلوية
والسفلية للنفس بواسطة تعلقها كمالات لم يكن حاصلة فكان تعلقها
سببا لحدوث العالم على هذا الوجه وقيل كانت وحدات فصارت
ذوات اوضاع وتكونت نقاطا ثم ائتلفت فصارت اجساما بان
ائتلفت من النقاط خطوط ومنها سطوح ومنها اجسام وتوقف جالينوس
في الكل لنا وجوه الاول انها لو كانت الاجسام في الازل لكانت
ساكنة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن ساكنة لكانت
متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحركة او ساكن لكن كونها متحركة في الازل

بط اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لانها عبارة عن الانتقال من امر
الى آخر والانتقال من امر لما آخر يكون لا محالة مسبوقا بحصول الامر المنتقل
عنه فيكون حقيقة الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة
عن اللامسبوقية بالغير لا يقال الجسم حال الحدوث ليس بمتحرك ولا ساكن
لان الكلام في الجسم الباقى هكذا قيل وفيه بحث وسوا ان الزمن الثانى
ليس حالة الازلية فلا يلزم ان يكون الجسم غير خال عنهما واما بطلان التالى
فلانه ح يلزم ان لا يتحرك اصلا اذ الساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان
سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه لامتناع انفكاك المعلول عن علته
وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما
لان المختار انما يفعل بالقصد والارادة والقصد الى الايجاد انما يكون
اذا لم يكن موجودا لان ايجاد الموجود مح وذلك الموجب لا بد وان يكون
واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور وح يلزم دوامه اى دوام
السكون بدوامه اى بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهى الى الواجب
فلا يزول ابدا لوجوب دوام المعلول بدوام علته الموجبة فالاجسام
لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا واللازم بط لما نشاهد من حركات
الافلاك والعنصريات ولا جسم غير هما عند الخصم فالملزوم مثله قيل
لو امتنع وجوده ازلا لامتنع مطلقا والتالى ظاهر البطلان والا لما وجد اصلا

اما الملازمة فلان امتناع وجودها في الازل ان لم يكن لذاتها امكن وجودها
في الازل وهو مناف لما ذكرتم وان كان لذاتها امتنع انقلابه ممكنا لاستحالة
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير
الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد
باب اثبات الصانع تع قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته اي اما نختار ان
امتناع وجودها في الازل ليس لذاتها حتى لو امكن يلزم الانقلاب المذكور
بل لان الازلية تنافي وجودها كالحادث اليومي فانه يمتنع وجوده في الازل
مع انه يمكن في اليوم والمكان وجوده في الازل لانه ينافي ما ذكرنا من كونها
غير ازلية او نختار ان امتناع وجودها في الازل لذاتها ولا يلزم من امتناع
حصول الوجود الازلي لها لذاتها امتناع حصول الوجود مطلقا كما في الحادث
اليومي فانه يمتنع حصول الوجود الازلي له لذاته ويمكن حصوله في اليوم
اقول في هذا التوجيه بحث اذ لا معنى لانقلاب الممتنع ممكنا الا ذلك
قيل المحدد لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا اذ السكون عندكم هو
الاستقرار في مكان واحد والحركة انتقال من مكان الى مكان آخر وحيث
لا مكان فلا حركة ولا سكون قلنا ان سلم اي لا نم ان المحدد لا مكان له فان
المكان هو البعد وللمحدد مكان بهذا المعنى وان سلم ان المحدد لا مكان له
فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة

المعين له فساكن والا فمتحرك قيل لا نم انها ليست متحركة في الازل قوله
الازل ينافي الحركة فلو اجتمعا اجتمع المتنافيان قلنا الازل ينافي حركة
معينة شخصية ولا ينافي حركات شخصية متعاقبة لا اول لها ونحن قائلون
بانها متحركة بالمعنى الثاني فلا يلزم اجتماع المتنافيين قلنا بل الازل ينافي
الحركة من حيث هي سواء كانت معينة او متعاقبة الجزئيات لما سبق
من انها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فتقتضي
لذاتها المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز اي نختار ان سكونها ممكن في الازل
وان علته امر موجب هو لكم فيلزم دوام سكونها بدوامه قلنا نم لم لا يجوز
ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول اي السكون بحدوثه
لزوال شرطه وهو عدم ذلك الحادث فتتحرك حينئذ قلنا ينافي حدوثه
اي لو كان السكون كما ذكرتم موقوفا على عدم الحادث فينافي حدوث
الحادث وجود السكون ضرورة ان ما ينافي الشرط ينافي المشروط
فيتوقف اي وجود الحادث على عدمه اي عدم السكون لتوقف
وجود الشيء على ارتفاع مانعه ويلزم الدور قلت لا نم ان احد المتنافيين
يتوقف على عدم منافيه فان العلة تنافي عدم المعلول ولا يتوقف على
عدمه وهو وجود المعلول قيل القدرة على ايجاد معين قديمة و
يقطع بوجوده لان ايجاد الموجود محال فانتقض ما ذكرتم من الدليل

على ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لا يجوز ان يتحرك اصلا بناء على
ان الازلي لا يزول قلنا المنقطع هو التعلق وهو ليس امرا وجوديا بل هو
امر اعتباري يعرض للقدرة عند ارادة ايجاد معين وتغير الاضافات
لا يوجب تغيرا في الذات قيل فدليلكم يتوقف على اثبات ثبوتية السكون
وهو غير ثابت قلت هذا الزام منه للحكماء والسكون عندهم امر وجودي
واعلم انه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث العالم لان
العالم منحصر في الاجسام وعوارضها عند المتكلمين ويمتنع قدم العوارض
مع حدوث المعروضات فلا يرد ما قيل انما يلزم من هذا الدليل
على تقدير تسليم مقدماته حدوث الاجسام لا حدوث العالم مطلقا
الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة اما انها مركبة فبالاتفاق
اذ الجسم عند الحكماء مركب من الهيولى والصورة وعند المتكلمين من
الجواهر الفردة واما انها متعددة فبالضرورة ثم نقول وكل مركب يحتاج
الى جزئه الذي هو غيره وكل متعددة تحتاج الى امارة التي هي غيره
فهي ممكنة او نقول الاجسام متعددة ولا شيء من المتعدد بواجب لما مر في
التوحيد وذلك يستلزم ان يكون الاجسام ممكنة فلها سبب اذ كل
ممكن له سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع
ما يصدر عنه بوسط وبغير وسط بدوام ذاته اما اذا لم يكن بغير وسط

وكذا واما اذا كان بوسط فلانه يلزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام
معلوله دوام معلول معلوله وهلم جرا فيلزم دوام الجميع وهو محال فيكون مختارا
وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما تقدم من ان القديم لا يكون اثرا
لمؤثر مختار لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام
ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات ولا يلزم ح دوام الحوادث
بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائمي الوجود فلا يكون المشروط دائما
لان وجود هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة وتلك الحركة
لكونها حادثة على اخرى وهلم جرا لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية
لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود وهو محال بالاتفاق وبالبرهان
الناهض على تناهي العلل وان توقف على عدمها بعد وجودها كان
الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث
فيلزم من دوامه دوامه **الثالث** الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث حادث والاول بين لتوارد الحركات و
السكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها قلت هذا الدليل
الزامي والا فلقايل ان يقول يجوز ان يكون جسم بغير هذه الحالة اي
بان لا يطرأ عليه حادث بل يكون له ما يكون له دائما والثاني مبرهن
في الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام

الحوادث بداية له احتج المخالف بوجوه الاول انها لو كانت محدثة
لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص فانه نسبته الى جميع
الاوقات على السوية وهو مح الثاني ان كل حادث فله مادة لما تقدم
فالمادة قديمة دفعا للتسلسل ولو كانت حادثة كان لها مادة وينقل
الكلام اليها ويلزم التسلسل في المواد وهو باطل وهي لا تخلو عن الصورة
فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم قديم فالجسم قديم لانه
عبارة عنهما معا وقد حصل ذلك في الازل الثالث الزمان قديم والا
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود
الزمان زمان هف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم لما تقدم فتكون
الحركة قديمة لان وجود المقدار بدون ذي المقدار مح وهو عرض فوجودها
بدون محلها وهو الجسم مح فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص
هو الارادة فانها صفة تخصص لذاتها احد طرفي المقدور على الاخر وعن
الثاني والثالث بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة اما الثاني
فلانه يتوقف على ان كل حادث فله مادة وعلى ان الامكان امر وجودي
وعلى ان الهيولى مفتقرة الى الصورة والكل مم واما الثالث فلانه
مبني على ان القبلية امر وجودي وعلى انها لا تتحقق الا بالزمان وعلى
ان الزمان مقدار الحركة وشيء من هذه المقدمات لا يتم بالبرهان

لما تقدم في بحث الزمان واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها
فان من اعتقد قدمها احال عدمها ضرورة دوام المعلول بدوام موجبه
ومن اعتقد حدوثها ذهب الى جواز الفناء عليها فانها لما لم تكن ازلية
كانت ماهيتها قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم الماهية فلا ينفك
عنها قلت لا يلزم من صحة العدم مطلقا صحة العدم بعد الوجود فان
العام لا يستلزم الخاص والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها
ابدية اذ لو عدمت بعدها اما ان يكون باعدام فاعل او بطريان ضد
او زوال شرط والكل مح وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا
الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة انما قيد بذلك لانه
لا نزاع في جواز تصور بعد غير متناه انما الخلاف في البعد الموجود خارجا
متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا لو فرضنا
خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي
الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة اذ المسامتة
حادثة فلا بد لها من اول ويكون الخط منقطعا بها والا اي وان لم
ينقطع بل يبقى منه شيء فوقها لكان اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة
مع ما فوقها تحصل بميل اقل من الذي حصل به المسامتة معها والميل القليل
بالضرورة يحدث قبل الميل الكثير فلا يكون ما فرضناه اول المسامتة

منف واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون غير المتناهي متناهيا
منف واعترض عليه نصير الدين الطوسي بما لا تم انه لو مال طرف
الخط المتناهي لحدثت نقطة في الغير المتناهي تكون هي اول نقطة المسامتة
اذ المسامته انما تحقق عند ميل طرف الخط المتناهي عن الموازاة ولا
ميل الا وان يكون دونه ميل لان الميل في جزء اكثر من الميل في نصفه
وهكذا فيلزم ان تكون قبل كل مسامتة مسامتة لا الى نهاية فلا يتحقق اول
المسامتة فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير انتفاء الجزء اجيب بان
ما ذكروا ايضا كذلك اذ على تقدير تحققه اذا مال في جزء حدث في الخط
الغير المتناهي اول نقطة المسامتة ولا يمكن ان يتصور غيرها فلا يلزم
انقطاع الخط اذ لا يمكنهم ح ان يقولوا الان المسامتة مع ما فوقها
يحصل بميل اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة معها اذ الاقل منه غير
متصور والحق انه مع تحقق انتفاء الجزء لا يمكنهم ان يقولوا ذلك لان
حركة الخط في ميله من الموازاة الى المسامتة يستدعي بالضرورة مقدارا
وليس للجزء مقدار يتصور فيه الحركة وح اذا مال طرف الخط بمقدار
لا يتصور الحركة في اقل منه يتحقق لا محالة اول نقطة المسامتة احتجوا
بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله
وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني والجسماني ايضا لا بد له من

جسم

٦٢

جسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم
محض ليس بثبت **الفصل الثاني** في المفارقات وفيه مباحث
الاول في اقسامها الجوهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة
في الاجسام او مدبرة اياها او لا مؤثرة ولا مدبرة الاول هم
العقول بلسان الحكماء والملاء الاعلى بلسان الشرع والثاني ينقسم
الى علوية يدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية بلسان الحكماء و
الملائكة السماوية بلسان الشرع وسفلية يدبر عالم العناصر وهي
اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وتسمى ملائكة
الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال
جاءني ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى اشخاصا ارضية كالنفوس
الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون
وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن
وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
المفارقة للابدان فان كانت شريرة بحيث صار فعل الشر والاخلاق ق
الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما يحدث الى ما يناسبها من النفوس
البشرية المتعلقة بالابدان فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها

على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملايكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة لا يقال لو كانت
لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قويت على الافعال
الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول
انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق
ولا عدم الاقتدار على الافعال الشاقة هذا اي هذا التقسيم المذكور
ما استنبطه من قواعد الانبيا ، والقطعية من قواعد الحكما ، واحاطة
العقل بها من طريق الاستدلال لعلها هي من قبيل الحج كما قال الله تعالى و
ما يعلم جنود ربك الا هو **الثاني** في العقول قال الحكما ، وهم اعظم
الملايكة اقول العقول هم الملايكة فلا معنى لقوله هم اعظم الملايكة الا ان
يراد بالعقول العقول العشرة واول المبدعات كما روي عنه عليه
اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول
الموجد القريب للافلاك ليس البارى تعالى لانه واحد والواحد لا يصدر
عنه المركب والجسم مركب من الهيولى والصورة فلا يكون صادرا
عنه ولا جسما اخر لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على وجودها المقارن
لعدم خلا ، الذي في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك المحيط

متقدما على عدم الخلا ، لان المتقدم على ما مع الشي متقدم على ذلك الشي ومعه
امكان الخلا ، فيكون الخلا ، ممكنا لذاته ممتنعا لغيره وهو ح قيل ما ذكرتم
لازم على تقدير ان يكون العقل علة للمحوي ايضا لان الحاوي من العقل
الذي هو علة المحوي ويكون معه امكان المحوي المقارن لعدم الخلا ،
قلنا ذلك مم فانه معه امكان المحوي مع امكان الخلا ، معية ذاتية
اذ لا يمكن تعقل احدهما وانفكاكه دون صاحبه بخلاف المعية من الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي فانها معية اتفاقية والمعية بالذات مع
السابق يلزم ان يكون سابقا بخلاف المعية بالاتفاق مع السابق
فانه لا يلزم سبقه فيلزم امكان الخلا ، على الاول دون الثاني
وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط
اعظم واشرف من المحاط لان المحاط اقرب الى الامور الحسية
والمتغيرة الكاينة الفاسدة ولان الجسم عطفا على قوله لانه ان
احاط انما يوثر ح اذا كان له وضع مخصوص بالنسبة اليه علم ذلك بالتجربة
وقد نبه بانه لولاه لجاز ان يحرق النار التي في المغرب الحطب الذي
في المشرق وهو ح فلا يوثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى
وضع قبل الصورة ولا لها اي للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يوثر
الجسم في شي منهما فلا يوثر في الجسم لان الجسم عبارة عنهما وايجاد الشي

مسبوق بايجاد اجزائه لامتناع وجودها بدونها فعلم من هذا ان ذلك الموجد
لا يجوز ان يكون الهيولى بانفرادها لان الهيولى لا وجود لها بدون
الصورة ولا الصورة بانفرادها لما مر انفا ولا ما يتوقف فعله على الجسم
ولا الاعراض القائمة بالجسم لان فعل جميعها وتاثيرها في شيء موقوف
على تحقق الجسم وما يتوقف تاثيره على الجسم لا يكون موجدا لاول
الاجسام فالموجد لها جوهر مجرد مستغني عن الاداة وهو العقل
الثاني الصادر من الله تعالى ولا يليق العرض لانه لا يتقدم على الجوهر
والصادر اول علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو
الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها
الجوهر فيتقدم العرض عليه وذلك محال ولا جسما لانه لا يكون علة
لغيره من الاجزاء لما سبق ولا هيولى ولا صورة والا لتقدم احدهما
على الاخر بالعلية وقد تقدم من قبل انه غير جائز ولان الهيولى
قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد
من الهيولى لما تقدم فلا يصدر عنها لان الشيء ما لم يتعين لم يؤثر
في وجود شيء ولا ما يتوقف فعله على جسم وهو النفس فهو العقل
لا يقال لو كان المعلول الاول فعلا لزم ايضا ان يكون الصادر
اكثر من واحد وهو وجود العقل وامكانه وماهيته لان الماهية

عندهم

عندهم ليست بجعل جاعل والامكان لازم لها فلا يكون هو ايضا
بالجعل فالمعلول هو الوجود فان قلت الوجود عرض وهم ذكروا ان
المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا قلت المراد بقولهم لا يجوز
ان يكون المعلول الاول عرضا ان الماهية التي يصدر وجودها عنه
تعالى لا يجوز ان يكون عرضا وله وجود من المبدا الاول ووجوب
بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل اخر ونفس وذلك
باعتبار وجوده وهو اشرف الاعتبارات يصير سببا لعقل ثان
وباعتبار وجوبه يصير سببا لنفس الفلك الاول وباعتبار امكانه
وهو اخس الاعتبارات الثلث يصير سببا لجرم الفلك الاول ويصدر
عنه هيولاه لا بتوسط امر وصورته بتوسط قابلية الهيولى لا بحيث
يتقدم احدهما على الاخرى بل معا ويصدر من العقل الثاني على
هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح
المؤثر في عالم العناصر المفيض للارواح البشرية لا يقال الوجود و
الوجوب والامكان ان كانت عدمية لا يصير علة للكثرة الوجودية
وان كانت وجودية فاما ان يكون واجبة او ممكنة فان كان الاول
تعدد الواجب وان كان الثاني كان الصادر عن الواحد اكثر

من واحد لانا نقول انها اعتبارات وجودیه لازمه للمعلول الاول
ليست بداخلة في وجوده ولا بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط و
حيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون
الاعتبارات شروطا وحيثيات للعلل فان قلت لم لا يجوز
ان يصدر عن الواجب باعتبار كثرة صفاته اكثر من واحد
قلت صفاته هو عين ذاته واعتبارها فيه انما هو باعتبار تحقق الغير
الذي هو الاثار فلو جعلت مبادي لها لزم الدور وتبين مما ذكرنا
ضعف ما قيل ان اكثر هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها
في الخارج فكيف يجوز ان تجعل علة لامور وجودية وان جعلوها شروطا
فما المانع من ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات ويستند اكثر
معلولاته بدون توسط العقل نعم لقائل ان يقول اسناد الفلك
الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة الى جهة واحدة مشكل
وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا مع كثرتها الى العقل
الفعال وانما يشبه ان يكون العقل الاول لقوله عليه اول ما
خلق الله العقل فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان
وما هو كائن الى الابد واللوح هو العقل الثاني ويشبه ان يكون العرش
او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت

العرش **فرع** على وجود العقول لما كانت العقول مجردة لم تكن
حادثة اذ كل حادث مسبوق بمادة لما تقدم ولا فاسدة لان كل
فاسد بفساده حادث وكل حادث مسبوق بمادة وكانت انواعها
منحصرة في اشخاصها لما تقدم من ان تكثر اشخاص النوع الواحد انما
يكون بحسب استعداد المواد جامعة لكمالاتها بالفعل والا لحدث لها
كمال لم يكن وكل حادث مسبوق بمادة وايضا لو بقي لها كمال بالقوة
لكان فيها ما يقتضي القوة وهو المادة لما سبق من مذهبهم ان مقابل
هذه الامور لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذاتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات كما سياتي تقريرها اي تقرير هذه الدعاوى الثلث
الثالث في النفوس الفلكية احتجوا على اثباتها بان حركات الافلاك
غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل
نقطة تتحرك اليها فهي تتحرك عنها ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع فان قسر القاسر يكون احيانا بحركة مخالفة للحركة التي هي مقتضى
الطبع بحيث لا طبع لا قسر يكون على موافقة القاسر ودليل آخر على ان
الحركة القسرية عليها تتبع في الجهة والسرعة والبطؤ فان القسري انما
مقسور بالاستصحاب فتكون جهتها وسرعتها وبطؤها كجهة القاسر وسرعته
وبطوئه لكنها مختلفة في ذلك فان حركة الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب

وحركة فلك البروج بالعكس وحركة الاول في غاية السرعة والثاني في
غاية البطوء ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك قواسر مختلفة فهي اذن
ارادية لانحصارها في الثلث لما مر فلها محركات مدركة لان الحركة الارادية
انما تصدر عن قوة شاعرة على ما تقدم اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان
كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل
لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد لان
القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فلا يتبعها حركات دائمة
وايضا لو كان يلزم اختلافها باختلاف التخيلات فلا تبقى على نظام
واحد وفي الثاني نظر لجواز ان لا تختلف التخيلات بل يكون تخيلا واحدا
دائما وكل عاقل مجرد لما ستذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة
عاقلة وليست هي اي تلك الجواهر المجردة المبادي القريبة للتحريك فان
الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة
الكلية حركة جزئية لان نسبتها الى ساير الحركات الجزئية سواء تابعة لادراكات
جزئية لا تكون تلك الادراكات الجزئية للمجردات لما سيأتي بل لقوى جسمانية
فائضة عنها اي عن تلك المجردات على اجسام تلك الافلاك المتحركة
منطبعة فيها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا
ويسمى نفوسا جزئية والمشهور عند الحكماء انها عارية عن الحواس الظاهرة

والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منهما جلب المنافع ودفع
المضار وهما محالان عليها لانها لا يتصور ان الا في اجسام تنفعل وتتغير
من حالة ملايمة الى غير ملايمة حتى اذا رجعت الى الحالة الملايمة التذت
واذا انصرفت عنها غضبت واغتمت وقد سبق ان الفلكيات لا يجوز
عليها الانفعال والتغير اصلا واذا كانت العلة الغائية منتفية فيهما فلا يوجد
هذه الاشياء التي لها ضرورة ان وجود كل شيء ممكن لا بد له من علة
غائية ولا يخفى على الفطن ضعف هذه المقدمات **الرابع** في تجرد
النفس الناطقة وهي ما يشير اليه كل احد بقوله انا ادرك وانا اتحرك
وغير ذلك وهو مذهب الحكماء وجمهور الاسلام سيما اي من الاشاعرة
ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه **الاول** ان العلم بالذات
وبساير البسايط كالنقط والوحدة لا ينقسم والا لجزؤه اي جزء هذا
العلم ان كان علما به اي بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا
للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن فالمجموع من تلك الاجزاء
ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء يكون علما بذلك المعلوم فيكون الكل
اي مح لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف اقول
المجموع لا يستلزم امرا زائدا ولا يلزم ما قال فان المجموع ليس العلم
بذلك المعلوم فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء علما ويكون

المجموع علما وان استلزم المجموع امرا زايدا على الاجزاء فيعود الكلام
اليه اى الى ذلك الزايد ويتسلسل واذا ثبت ان العلم بالبسيط لا يجوز
ان يكون منقسما فمحله غير منقسم اذ لو انقسم لزم انقسام العلم لوجوب انقسام
الحال بانقسام المحل وقد بينا انه غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على
نفى الجوهر الفرد فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني نجعله كبرى لقولنا النفس
محل العلوم وذلك لانى اعلم بالضرورة انى انا العالم بهذه الاشياء ينتج
ان النفس ليس بجسم ولا جسماني وهو المط ونوقض هذا الدليل بان قيل
ما ذكرتم من ان الحال فى المنقسم منقسم منقوض بالنقطة فانه حال في الخط وهو
منقسم مع عدم انقسامها والوحدة اى هى منقوض بالوحدة ايضا فانها
قايمة بكل موجود حتى الكثرة ولا يلزم انقسامها بانقسام محلها وانما يلزم
ذلك لو كان الحلول حلول السريان وكذا ما ذكرتم فيه من ان كل جسم
وجسماني منقسم منقوض بالنقطة فانها جسمانية وهى غير منقسمة قوله وانقسام
الجسم اى قولكم الجزء لا يكون مساويا للكل فى تمام الحقيقة منقوض بانقسام
الجسم الى [illegible] مساويه فى الجسمية فان الماء مثلا اذا قسمناه بقسمين
او اكثر تصير كل واحد جزء منه وهو مساو للكل فى الحقيقة المائية ولا يخفى انه
لو قدم هذا النقض لكان اولى وللقايل ان يقول يلزم ما ذكرتم انقسام
النفس لانها كما تتصور البسايط تتصور المركبات وصورة المركب

منقسمة وهى حال فى النفس فيلزم ان يكون منقسمة واعلم العاقل قد
يدرك السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فلو كان
جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد اما اذا كان
العاقل جسما فظ واما اذا كان جسمانيا فلان الجسمانى حال فى الجسم والحال
فى الشئ حال فى ذلك الشئ وهو مح ودفع بان صورة السواد والبياض
العقليين لا تضاد بينهما انما التضاد بين الصور الخارجية وايضا لم لا يجوز
ان يقوم كل بجزء من الجسم ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض
فان المدرك لها ليس نفس عندكم لكونهما جزئيين والنفس لا يدرك الجزئيات
بل هو جسم او جسماني فيلزم اجتماع الضدين فيه قيل للقايل ان يقول مدرك
الجزئيات عندهم هو النفس ايضا لكن بواسطة الالات او نقول النفس
وان كانت مدركة لكن بواسطة القوى التى هى مدركة عندهم بلا واسطة
فلا يندفع النقض الثالث لو كان العاقل جسمانيا اى عضوا من اعضاء
البدن او حالا فيه لزم تعقله اى تعقل العاقل للعضو المذكور دايما او
لا يعقله دايما لان الصورة الحالة فى مادة ذلك العضو ان كفت فى
تعقله لزم تعقله دايما لمقارنتها للعاقل دايما وان لم يكف امتنع تعقله
دايما لان تلك الصورة اذا لم يكن كافية فى تعقله له كان تعقله بحصول
صورة اخرى مماثلة وهو مح اذ لو حصل له صورة اخرى مماثلة لصورته

كانت تلك المقارنة لمادته اما على تقدير ان يكون العاقل جسما وقد و
اما على تقدير ان يكون جسمانيا لان مقارن الحال مقارن المحل لكن
يمتنع ان يقارن مادته صورة اخرى لامتناع اجتماع الصورتين المتماثلتين
في مادة واحدة لاقتضاء الاثنينية بدون الامتياز والموقوف على
ما يكون ممتنعا ممتنع فاللازم باطل لان كل عضو لنا من الاعضاء فانا
لا نعقله ولا نعقل عنه دائما بل حينا وحينا فالملزوم مثله وهو ضعيف لان
الصورة العقلية عرض قائم بالعقل فلا تماثل الجوهر وهو الصورة الاولى
فلا يلزم اجتماع المثلين على تقدير ان يكون يعقل ذلك العضو لصورة اخرى
غير الحالة في مادته وايضا هي اي الصورة التي يعقل بها ذلك العضو حالة
في القوة العاقلة الحالة في العضو على تقدير ان يكون العاقل جسمانيا
والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا
الاجتماع وايضا لا نجوز ان لا يكفي حضورها ولا يحتاج الى حصول صورة
اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك الرابع القوة العاقلة تقوى على
معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها والتي من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكر في باب
الحشر وهو ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية واعترض
عليه بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي

معقول

معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك وان
ان عنيتم بها انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع وايضا التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في نفوس الفلكية المنطبعة وهيولى
الاجسام العنصرية وقيل يعني به انها تقوى على تعقل معقولات لا نهاية
لها دفعة واحدة على الاجمال والممتنع هو توجه النفس نحو معقولات لا نهاية
لها دفعة واحدة على التفصيل لا على الاجمال قلت فلم قلنا ان القوى الجسمانية
لا تقوى على تعقلات غير متناهية بهذا التفسير الخامس الادراكات الكلية
ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا
مجردة لاقترانها بالمشخصات ولا كلية لانها لا تطابق بالنسبة لما ليس له ذلك
الوضع والمقدار والشكل المعين فلا تكون معقولا الا على ذلك الواحد بعينه
واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص
اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتلك الصورة بهذه
الحيثية اقول لا تجوز ان يكون كلية الصورة عبارة عن هذا المعنى ولا
يلزم ان يكون الصورة الخارجية تزيد كلية فانها بهذه الحيثية وتجردها
عوارضها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها
بسبب المحل والآلة ولو كان ما يعرض لها بسبب المحل فالذي جاء

في الكليه والتجرد لاشتراك الالزام فانا نقول ح نفس زيد مثلا نفس ج زئية
معنى ان لا تحل فيها الصورة الكليه والا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال فلا تكون
كليه ولا مجردة اقول جزئية المحل اذا كانت مجردا لا تستلزم لحوق العوارض الخارجية
للحال بخلاف ما اذا كان جسما او جسمانيا فلا يكون الالزام مشتركا واما النقل
فمن وجوه **الاول** قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم ولا شك ان البدن ميت فالحي شي اخر مغاير له وهو النفس
قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت
فان تعذيب الجماد قبيح **الثاني** قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن
الثالث قوله تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتوره من الاطوار من
كونه علقة ومضغة وغير مما قال ثم انشاناه خلقا اخر وعني به الروح فدل
ذلك على ان البدن غير الروح **الخامس** قوله عليه السلام اذا حمل الميت
على نعشه يرفرف روحه اي ان يتعلق ويتحرك من قولهم رفرف الطاير اذا
حرك جناحه حول الشي ليقع عليه فوق النعش يقول يا اهلي ويا ولدي
لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته
لغيري والتبعة اي الاثم علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمترفرف غير المحمول
فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينهما بين البدن

لا على تجردها فلا تكون مفيدة للغرض اذ جاز ان تكون موجودة جسما
او جسمانيا غير البدن كما هو مذهب الصوفيه والاشراقيين وغيرهم وقد استدل
على عدم تجرد النفس بان كل احد يعلم بديهة انه الجالس والماشي والواقف
والمتصف بهذه الصفات غير مجرد لا يقال لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس
بالبدن اشغلها عن ذاتها حتى انها ترى كل امر لازم انه عنها لا عن البدن
لقوة التعلق لانا نقول التعلق بالبدن لا ينتهي الى حيث يمنعه عن الاشتغال
بنفسه بالكليه والا لما ادركت الكليات ولا نفسها وجوابه انا لا نسلم ان الحكم
لما ذكرتم هو البديهه بل العرف الجاري بين الناس عند تخاطبهم باني نايم
او جالس واختلف المنكرون له اي لتجرد النفس فقال ابن الراوندي
انه اي المشار اليه بقوله انا وهو العاقل المقدم ذكره جزء لا يتجزى في القلب
وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد
وهي صلبة مع لطافتها باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه الخلل
وتبدل فاذا انقطعت منه فهو حي واذا انفصلت فهو ميت وقيل قوة في
الدماغ وهي مبدأ للحس والحركة في جميع البدن بتوسط الاعصاب و
قيل في القلب وهي مبدا الحيوة في جميع البدن ولا يعقل الجميع المخصوص
بها وقيل ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي
الحاكمة او مبداء الحكم والثانيه في القلب وهي القوة الغضبية وتسمى حيوانيه

والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل الشهوانية من الحيوانية
كانها جعلها في الكبد غير صحيح قلت لا نزاع في الاصطلاحات ولعل وجه
التسمية هو ان اكثر افعال القوة النباتية مرتبة بالحركة كالسعي والحركة انما
تحدث بعد الميل لما يتحرك اليه وهو الشهوة وقيل الاخلاط الاربعة و
قيل المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان واعلم ان شيئا من
ذلك لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصح للتعويل **الخامس** في حدوث النفس
المليون لما اثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته وهو محدث اتفقوا
على حدوثها الا ان فيما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في
الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه آخرون
بقوله تعالى بعد ذكر البدن وذكر اطواره ثم انشاناه خلقا آخر اراد بقوله
خلقا آخر الروح وثم للتراخي فالنفس حادثة بعد البدن وللقائل ان يقول
لعله اراد بقوله ثم انشاناه خلقا آخر جعل النفس متعلقة به وانما يلزم حدوث
تعلقها لا حدوث ذاتها وخالف ارسطاطاليس من قبله اي من
الحكماء كافلاطون وغيره فانهم ذهبوا الى انها قديمة والا لم يكن مجردة
لوجوب [illegible] مسبوقية كل حادث بمادة وفيه نظر فان المادة اعم من ان
تكون محل الحادث [illegible] او متعلق بها وشرط حدوثها لحدوث البدن ولنا
بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا

ولابد

ولابد من امر يمتاز بها كل منها عن الاخرى فكانت جسما لان كل مركب جسم
فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة
ومادتها البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان
يعلم كل احد ما يعلمه آخر لان العالم فيهما وهو النفس واحد لكن ذلك باطل بالضرورة
وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم اذ كل منقسم جسم وقيل عليه اي
على الاحتجاج المذكور المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي لا يلزم
التركيب من الشركة فيه وان سلم تركيب النفوس فلا نسلم ان كل مركب
جسم بل كل جسم مركب على ما مر والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يمكنكم
القول بان كل مركب جسم وعندكم المجردات كلها كالعقول والنفوس
مشاركة في الجوهرية ومخالفة بالنوع فيكون مركبا من الجوهر الذي هو جنسها
عندكم ومن الفصول المنوعة لها مع انها ليست باجسام عندكم وان سلم
الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر
وعندكم الوقف اي فان قيل يلزم من ذلك التناسخ وهو باطل قلنا [illegible] الوقف
في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل
فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فلو اتصل
اخرى والا فيكون لكل شخص نفسان وذلك باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا
لا اثنين فاثبات الحدوث به دور **السادس** في كيفية تعلق النفس بالبدن

قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما تقدم من
انها جوهر مفارق متعلقها ليس تعلق الحال بالمحل كتعلق العرض بالجوهر ولا
تعلق الجار لمجاوره كتعلق الانسان بداره او ثوبه لكنها متعلقة به تعلق العاشق
بالمعشوق تعلقا لا يتمكن العاشق من مفارقة معشوقه ما دامت المصاحبة
ممكنة وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين
عليه اي على البدن لما علم من ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن ساير
العلوم ثم بواسطة كثرة الاحساس بالجزئيات تستعد لان تفاض عليه
البديهيات ثم بواسطتها تحصل النظريات قال الله تعالى والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم
تشكرون واما توقف اللذات الحسية على البدن فظ فان ادراكها
بالات جسمانيات واما اللذات العقلية فلانها الكمالات النظرية
والعلمية وقد يتسبق اكتسابها بالنظريات على البدن وهي تتعلق اولا
بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الغذائية لان
بعد الاعضاء يبطل الحس والحركة عما وراء موضع الشد ومنع نفوذ الروح
اليه ولو كانت النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك وقد تقال ان الروح
لكونه الطف الاجزاء كان مناسبته للنفس اكثر فلهذا تعلق به اولا وبعدا
اتباعها فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسري بسريانه في الشراين

الى اجزاء البدن واعماقه فتثير في كل عضو قوة تليق به بحسب مزاجه الخاص
الذي له واستعداده المعين مثلا في الدماغ قوة الحس والحركة وفي الكبد قوة
التغذية والتنمية وغير ذلك كما هو مسطور في الكتب الطبية مفصلا وتكمل بها نعمه
باذن الحكيم العليم ثم منبع الروح هو القلب ومن حين انبعاثه منه يسمى روحا
حيوانيا وما يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا وما ينحدر الى الكبد
يسمى روحا طبيعيا وهي اي القوى الفائضة على البدن تنقسم باسرها الى
مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي المشاعر الخمس
الاول البصر وادراكه اي البصر المبصرات بانعكاس صورة اي ايان
صورة وليس المراد الانعكاس المصطلح فانه لا يكون الا عن صقيل والى ضد
جهة الشعاع النافذ على ما بين في موضعه من المرئي الى الجليدية وانطباعها في
جزء منها يسمى بالرطوبة الجليدية لمشابهتها الجليد في اللون والصفاء فيكون اي
ذلك الجزء رأس مخروط مفروض قاعدته على سطح المرئي قيل عليه يلزم منه
انطباع نصف السماء في الحدقة وانطباع العظيم في الصغير وجوابه
ان المنطبع صورة العظيم لا هو وانطباع تلك الصورة في الصغير [illegible]
ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لعظم زاويته فان الوتر الواحد كلما
قرب كان اقصر ساقا فاوسع زاوية اعظم وكلما بعد كان اطول ساقا فاضيق
زاوية اصغر وقيل ادراك البصر المبصرات باتصال شعاع مخروط زاويته

عند حدقة الرائی وما عدته عند سطح المرئی وهو مذهب الرياضيين يخرج منها
ای من الحدقة الی المرئی ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب
الرياح اذ الريح يذهب بذلك الشعاع الذی يلقاه فی طريق هبوبها الی
حيث هی ذاهبة فلا يصل الا المبصر المقابل الذی كما يريد ابصاره بل يصل
الی غيره فلا يری المقابل ويری غيره ای غير المقابل الذی ذهب الريح
بالشعاع الذی هو سبب الابصار اليه لكن ذلك باطل بالضرورة وايضا
يعلم بالضرورة ان النور الذی يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر
فيما بينه وبين الكواكب الثابتة بل ذلك العصفور او الانسان او الفيل
ان كان نورا لما امتد ولا احال من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن
هذا جليا عند العقل فلا جلی **الثانی** السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج
من قرع او قلع الی الصماخ وهی قوة مستودعة فی مقعر **الثالث** الشم
وهی قوة مستودعة فی زائدتين شبيهتين بحلمتی الثدی مما فی مقدم الدماغ
يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها ای بتلك الروائح اليه ای الی
مقدم الدماغ وتحقيق ادراك الروائح بوصول الهواء المختلط باجزاء تحلل من
ذی الرائحة الی مقدم الدماغ ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل
منه على الدوام ما ينتشر الی مواضع يصل اليها الرائحة واحتج الاولون
بانه لولا ذلك لما ذبل التفاح عند شمه كثيرا لكنه يذبل فعلم انه قد تحلل منه ما اختلط

بالهواء

بالهواء وافاد الرائحة المشمومة فلما انما يذبل بسبب وصول النفس اليها وكثرة
اللمس **الرابع** الذوق وهو سبب قوة منبثة فی العصب المفروش على جرم
اللسان وادراكه بمخالطة ای ادراك الذوق المذوقات بسبب مخالطة
رطوبة الفم بالمذوق ووصوله ای وصول المذوق الی العصب المفروش على
جرم اللسان وادراكه ای يكون ادراكه الذوق بان يخالط الرطوبة اللعابية
اجزاء ذی الطعم مخالطة منتشرة للاجزاء فيهاما نفذ فی العصب المفروش على جرم
اللسان بواسطة اختلاط مائية الفم عن طعوم اخری اما اذا كانت ذات
طعم كما فی مرضی المحرورين فانهم لا يدركون طعم المذوق كما هو بل ممازجا
بالكيفية المخالطة لرطوبة الفم **الخامس** اللمس وهو قوة ای قوة منبثة فی
جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس واما الباطنة
فخمس **الاول** الحس المشترك ويقال له بنطاسيا وسميت بالمشترك لاشتراكها
من الحواس فی تادية الصور اليها وهو قوة يدرك صور المحسوسات بأسرها
ای المحسوسات بالحواس الظاهرة فانا نحكم على هذا بانه ابيض طيب الرائحة
والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة يدركهما ای المحكوم عليه
وبه جميعا وحضورهما لا يكون فی النفس لان النفس لا يرتسم فيها الصور
المحسوسة ولا فی الحواس الظاهرة فان الحس الظاهر لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات جميعا وهو المراد بالحس المشترك ولقائل ان يقول النفس

وان كانت لا تدرك المحسوسات بلا واسطة لكنها تدرك بواسطة وهذا
المقدار يكفي في الحكم والا لاشك فيما اذا حكمنا مثلا بان زيدا انسان و
ايضا انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو او صديق مع ان مدرك الصداقة
والعداوة الوهم ومدرك الشخص الحس المشترك بحاز منا ك الاختلاف
ايضا ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني الخيال وهو قوة
تحفظ تلك الصور اى صور المحسوسات بعد غيبة تلك المحسوسات عن
الحس الظاهر فهو كالخزانة للحس المشترك فان الادراك غير الحفظ هذا دليل
مغايرة هذه القوة للحس المشترك اى الحس المشترك مدرك للصور و
الخيال حافظ لها والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير
للحافظ ولقائل ان يقول هذا فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
مع ان الحفظ مشروط بالقبول فكيف يقال القابل غير الحافظ ومحله
مؤخر هذا البطن اى البطن الاول من الدماغ الثالث الواهمة وهو
قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن
الاخير هذا مغاير لما نص عليه الشيخ فانه صرح بان محلها اخر البطن الاوسط
ولها سلطان على جميع اجزاء الدماغ الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ
ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن وقد نص الشيخ على ان محلها البطن
الاخير لا مؤخره وليس في البطن الاخير قوة سوى هذا الخامس المتصرفة

وهى

42

وهى التى تحلل وتركب الصور الماخوذة من الخيال والمعاني الماخوذة
من الحافظة وتسمى مفكرة ان استخدمها العقل ومتخيلة ان استعملها
الوهم ومحلها الدودة التى فى وسط الدماغ وهذه القوى الباطنة تسمى
بالمدركات الباطنة مع ان المدرك منها اثنان بناء على ان الادراكات
الباطنة لا تتم الا بجميعها والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع
اختلال الفعل لخللها فالمدرك للجزئيات او لا هذه القوى والنفس
انما تدركها اى الجزئيات بواسطة تلك القوى وذلك بان تحصل صورها
فى تلك الآلة فتلتفت النفس اليها وتتنبه لها فتدركها واما فى الكليات
فتدركها النفس من غير اشتراط حصول ذلك الكلى في آلة بل تدركها
بذاتها وانطباع صورها اى صور الجزئيات فيها اى فى هذه القوى
لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس لم يلزم تغاير
محل الجناحين وانقسام النفس بها اذ التغاير بين الجناحين ليس بالذات
ولوازمها لتساويهما اذ نفرض جناحين متساويين في الماهية
ولا وجود لهما في الخارج فلم يكن التغاير الا في الذهن وبالمحل فيلزم
تغاير محل الجناحين المستلزم لانقسام النفس وهو محال واما المحركة
فتنقسم الى اختيارية وطبيعية والاولى تنقسم الى باعثة تحث على جلب
المنافع وتسمى القوة الشهوانية وعلى دفع المضار وتسمى القوة الغضبية

والى محركة لتحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وتقريب الاجزاء
الى مباديها كما فى قبض اليد وارخائها اى ارخاء الاعصاب وتبعيد
الاعضاء عن مباديها كما فى البسيط وهى المبدأ الاقرب للحركة والمبدأ
البعيد للتصور وبينهما الشوق والارادة فان النفس يتصور الحركة فيشتاق
اليها فيريدها ارادة تصدر الحادّ فيحصل واما القوى الطبيعية لما فرغ عن
القوى الحيوانية شرع فى القوى التى اشترك فيها الحيوان والنبات
وسماها الحكماء بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية فهى اما لحفظ
الشخص واما لحفظ النوع والاول قسمان الاول الغاذية وهى التى
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل فان الانسان
لما فيه من الحرارة يتحلل عنه شئ دائما فلا بد للتحليل من بدل يقوم مقامه
الثانى النامية وهى التى تزيد فى اقطار البدن اى الطول والعرض
والعمق ولو قال فى اقطار الجسم لكان اسد على تناسب طبيعى احتراز عن
الزيادات التى ليست على التناسب الطبيعى كالاستسقاء والاورام
والمراد بالتناسب الطبيعى هو ان طول الجسم لو كان ذراعين مثلا وعرضه
ذراع يكون الزيادة فى الطول ضعف الزيادة فى العرض ليبلغ الى
غاية النشو احتراز عن السمن والثانية قسمان مولدة تفصل جزءا من
الغذاء بعد الهضم الرابع لتصير مادة لشخص آخر والثانية مصورة تحيل

تلك

تلك المادة فى الرحم وتفيدها الصور والقوى وبعضهم لا يقولون بالمصورة
بناء على ان الافعال المنسوبة اليها من الاشكال والصور والاعراض
افعال محكمة يستحيل صدورها عن قوة بسيطة غير شاعرة وقيل اسناد
افادة القوى الى المصورة ليس بصواب لان مفيد القوى انما هو
نفس المولود ويمكن ان يقال الاسناد اليها من جهة اعدادها المادة
لقبول تلك القوى وتخدم القوى الاربع اربع اخرى الجاذبة وهى التى
تجذب المحتاج اليه والهاضمة وهى التى تغير الغذاء الى ما يصلح ان
يكون جزءا من المغتذى بالفعل ولها اربع مراتب الاولى فى الفم عند
المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما تنضجه
المطبوخة الثانية فى المعدة وهى ان تصير الغذاء كالكشك الثخين
ويسمى كيلوسا والثالثة فى الكبد وهى ان تصير الكيلوس اخلاطا
وهى الدم والصفراء والسوداء والبلغم والرابعة فى الاعضاء
فان الاخلاط اذا توزعت عليها انهضمت هناك انهضاما آخر
حتى تصير شبيها بالعضو المغتذى واعلم ان هذا يخالف لما ذكره الشيخ
فى القانون وهو ان الهضم الاول فى المعدة وابتداؤه من المضغ واذا
انهضم فيها صار كيلوسا ينجذب ما لطف منه الى الكبد فى طريق العروق
التى تسمى الماساريقا وينضج هناك مرة اخرى وتحدث الاخلاط الاربع

ثم الدم وما یجری معه فی سایر العروق ینهضم بالنایم اذا توزع علی الاعضاء
واصاب کل عضو القدر المحتاج الیه ینهضم رابعا والمسمی لم یعتبر الاخیر
وجعلها ثلثه والماسکه وهی التی تمسک المجذوب ریثما تفعل فیه الهاضمه
والدافعه وهی التی تدفع الفضله کما تدفع الانعال الی الامعاء والصفراء
الی المرارة والسوداء الی الطحال وکذلک تدفع المهیا لعضو آخر الیه
کما تدفع الی الدماغ الدم الذی یغلب علیه البلغم والی العظم الدم الذی
یغلب علیه السوداء **السابع** فی بقاء النفس النفس لا تفنی بفوت
البدن لما سبق من النصوص المذکورة فی تجرد النفس فانها یدل علی
بقائها بعد البدن ونحوها احتج الحکماء علی انها لا تفنی بفناء البدن بان
النفس غیر مادی لما مر من انها مجردة وکل ما یقبل العدم فهو مادی لما تقدم
من ان کل فاسد مادی فی مباحث العقول فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق
القول فی مقدمیه تقریرا واعتراضا ثم قالوا انها بعد البدن سعادة و
شقاوة لانها ان کانت عالمة بالله تعالی ای بوجوده ووجوب وجوده
وفیضان وجوده ای بکیفیه صدور الموجودات منه علی اشرف وجه
وتقدس ذاته عن النقایص وکانت نقیه عن الهیآت البدنیه
کالحرص والحقد والحسد وغیرها من [illegible] مومات العقل والشرع معرضة
عن اللذات الجسمانیه التذت بوجدانها نفسها کامله تنزیهه منخرطة

فی سلک

فی سلک المجردات المقدسه عن النقایص والملایکه المکرمة وان کانت
جاهلة معتقده للاباطیل الرایعه ما لمت بادراک جهلها بالعلوم المتقدم ذکرها
واشتیاقها الی المعارف الحقیقیه ویاسها عن حصولها لان شرط حصولها
البدن وقد مضی حالدة مخلدة وتمنت العود الی الدنیا واکتساب المعالم
وان اکتسبت من البدن هیآت ذمیمه واخلاقا ذمیمه لکنها لا تکون
معتقده للاباطیل عذبت بمیلها الیها وتعذر حصولها لها مدة بحسب
رسوخها ای طول مدة العذاب وقصرها یکون بحسب رسوخ تلک الهیآت
ودوامها فیها حتی تزول تلک الهیآت فتزول الشقاوة فان تلک
الهیآت لیست بلازمه لحصولها بسبب مباشرة البدن فتزول
آخر الامر بعد طول العهد جعلنا الله تعالی من السعداء الابرار وبعثنا
فی زمرة الاخیار بمنه وجوده **الکتاب الثانی** فی الالهیات
ای فی المباحث المتعلقة بالواجب جل ذکره وفیه ثلثه ابواب فان
البحث فیها اما عن ذات الله تعالی او عن صفاته او عن افعاله **الباب
الاول** فی ذات الله تعالی وفیه فصول **الاول** فی العلم به وفیه
مباحث **الاول** فی ابطال الدور والتسلسل انما قدمه علی باقی
المباحث لتوقف اثبات الواجب علیه اما الدور فلان صریح
العقل جازم علی تقدم وجود المؤثر علی وجود اثره فلو اثر الشیء فی مؤثره

السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو مح واما النقض
فدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنفرض
جملتين احدهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا
الى غير النهاية ولا محالة تكون الاولى ازيد من الثانية لامتناع ان تكون
الشي مع غيره كهو لا مع غيره او انقص منه فان استغرقت الثانية
الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد
من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية تكون الناقص مثل الزايد وان
لم تستغرق بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية
فرد في مقابلته يلزم انقطاعها والا لزم الاستغراق والاولى تزيد عليها
بمرتبة اذ المفروض ذلك فتكون ايضا متناهية لان الزايد على المتناهي
بمتناه متناه ثم انها فرضت غير متناهية هف الثاني مجموع الممكنات
المتسلسلة تحتاج الى كل واحد منها فتكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك
السبب ليس نفسه لاستحالة تقدم الشي على نفسه وللزوم كون الشي واجبا
لذاته وقد ثبت انه ممكن هف ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه
ولا لعلله والا لتقدم على نفسه فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج
عنه والخارج من الممكنات لا يكون ممكنا فتكون واجبا لانحصار الموجود
فيهما لا يقال لا نم الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ان تكون المؤثر فيه هو الآحاد

التي لا نهاية لها لان ما ذكرتم ليس بخارج عن هذه الاقسام لانه ان
اريد بالمؤثر المذكور اعني ساير الاحاد الكل من حيث هو كل فهو نفس
المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة
على اثر واحد وهو مح وايضا كان المؤثر داخلا وقد ابطلناه وقد اورد
عليه من وجوه الاول انا نختار ان علة المجموع هو الداخل فيه قوله يلزم
ان يكون علة لنفسه ولعلله قلنا علة المعلول لا يجب ان يكون علة لجميع
احاده لجواز استغناء البعض كالمجموع المركب من الممكنات والواجب
لذاته فانه ممكن لافتقاره الى اجزايه التي هي غيره مع ان علته امر داخل
فيه مستغني عن العلة الثاني انه لو وجب ان يكون علة المجموع علة
لكل واحد من آحاده لزم اما تخلف المعلول عن العلة او تقدم المعلول
عليها لان المعلول الذي يتركب من جزئين يكون احدهما مقدما على الآخر
كالسرير ان وجد علته مع الجزء الاول لزم التخلف وان وجدت مع
الثاني لزم التقدم الثالث انا نختار ان علة المجموع هو الامر الخارج
عن السلسلة قوله فيكون واجبا قلنا لا نم ان الخارج من هذه السلسلة
يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات
الغير المتناهية سلمنا انه واجب لكن لا نم انتهاء الممكنات اليه
اذ لا يلزم مما ذكرتم الا كون الواجب علة للسلسلة لا انتهاء الآحاد

اليه دائما في بيان ابطال التسلسل الرابع ان الجملة المتسلسلة ان لم يكن
لها وجود خاص زايد على وجودات كل واحد واحد من افرادها فلا نم
انه لا يجوز ان يكون علتها نفس الجملة لجواز ان يكون الجملة من حيث ان
كل واحد من افرادها موجود بوجود خاص علة لمجموع الافراد من حيث
هو موجود بوجود زايد على وجودات كل واحد واحد على معنى ان يكون
جملة الافراد من حيث هي موجودات علة لوجود الجملة من حيث هي
جملة واجيب عن الاول بان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون
علة لجميع آحاده لانها لو لم يكن علة للجميع فاما ان يكون بعضها مستغنيا
عن العلة او حاصلا بعلة اخرى فان كان الاول لزم وجود الواجب
اذ المراد به موجود مستغن عن العلة وح يحصل المط لان ذلك البعض
المستغني لا يجوز ان يكون واقعا في الوسط والا لكان معلولا لما
فوقه وعلة لما بعده بل كان في الطرف فينقطع السلسلة به وان
كان الثاني لزم ان لا يكون ما فرضناه علة مستقلة للمجموع مستقلة
لان العلة المستقلة للاشياء هي التي يترتب عليها مجموع تلك الاشيا
بدون اعتبار الغير وههنا ليس كذلك فيلزم التخلف وعن الثاني بان
مثل تلك العلة يكون مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة للجزء المتقدم
ويوجد معه والثاني يوجد مع المتاخر وح يتم ما ذكرنا اذ مجموع العلة

يوجد

يوجد مع المتاخر ويكون علة المجموع علة لكل واحد وعن الثالث بان
نقول المراد بالجملة المتسلسلة مجموع الممكنات من العلل والمعلولات
وح لا يكون الخارج منها ممكنا بل واجبا ويتم المط وعن الرابع بان
الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل
واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات
الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات
الاجزاء مغاير للكل وهي في وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من
الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة
وجوداتها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه
الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان
الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن
معدوما تارة وموجودا اخرى لانه ان كان واجبا لم يكن معدوما تارة
لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة لاستحالة
وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من ان علة الحاجة هي الامكان
وذلك لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل
الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا
كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يلزم الدور والتسلسل

بالتقرير السالف في الوجه الاول وكلا هما مح ولا يعارض هذان الوجهان
بانه لو كان واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب فيحتاج
الى ذاته لانه ح يكون عارضا لذاته فيكون له سبب ملاق اعني ذاته
او مباين اعني غيرها فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده على التقدير
الاول وامكانه على التقدير الثاني لما منعنا من ان ذاته من حيث هي
توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم ووجوب تقدم العلة على
المعلول بالوجود مطلقا مم وانما ذلك فيما اذا لم تكن الذات علة لوجود
نفسها اما في مثل هذه الصورة فمم **الثالث** في معرفة ذاته تعالى مذهب
الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالكنه
اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل موسى اي
ولاجل امتناع تحديده لما سال فرعون موسى عليه السلام بقوله ما رب
العالمين عن حقيقة الله تعالى اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه
وصفاته بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فاستهجن فرعون هذا الجواب وقال لمن حوله من الاشراف الا
تستمعون جوابه فاني سالته عن حقيقته وهو يذكر افعاله فاجاب موسى
عليه تنبيها بما هو اقرب الى الناظر واوضح عند المتامل وهو ربكم
ورب ابائكم الاولين فنسب الى الجنون اي فنسبه فرعون الى الجنون

فذكر صفات ابين واظهر وهو قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما وقال
ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحقيقه ان كنتم تعقلون ان البسيط لا يمكن
تحديده فان قلت جواب موسى بذكر الصفات لا يدل على امتناع العلم
بذات الله تعالى بل غايته ان يدل على عدم علم موسى بذلك قلت جوابه بذكر
الصفات مرة بعد اخرى تعريض لهم بانه لا يمكن ان يعرف حقيقة الله تعالى والا
لقال لا اعرف حقيقة الله تعالى او سأل الله تعالى العلم ليجيبهم بذلك والرسم وان كان
ممكنا لا يفيد الحقيقة كما قررنا في موضعه قلت الذي ثبت ان الرسم نظرا الى كونه
رسما لا يفيد الحقيقة ولم يقولوا انه لا شيء من الرسوم نظرا الى خصوصيته بمفيد
لذلك واذا كان كذلك يجوز ان يكون لله تعالى صفات هي بحيث اذا تصورت
انتقل الذهن الى ذاته من غير تخلف لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل
وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وقالوا لا نم ان طريقة معرفة الشيء منحصرة
فيما ذكرتم لجواز ان يكون بالالهام وبالوحي او بخلق العلم الضروري او بتصفية
الباطن بسبب الرياضة والزموهم بان حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد
عندهم اي عند الحكماء وهو معلوم فيكون حقيقة الله تعالى معلومة بالضرورة
وللحكماء ان يقولوا انا نسلم ان حقيقة الوجود معلومة فالمعلوم انما هو الوجود
لا الـ الخاص **الفصل الثاني** في التنزيهات اي فيما يجب تنزيهه
تعالى منها وفيه مباحث **الاول** ان حقيقته لا تماثل غيره من الحقائق

والا اى لو ما ثبت غيره ولا شك انها متميزة عما عداها فالموجب لما به تمايزها
ان كان ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان ملاقيا لذاته
اى صفة له عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب
محتاجا فى هويته الى سبب منفصل لكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت
الاختصاص به كالفصل والعلة فان الفصل لذاته يخص حصة النوع من الجنس
مع تساوى ساير الحصص فى الماهية والعلة لذاتها تخص بمعلول معين لا بها معلولة
الذات فيكون متاخرا عن تعينها فلا يقتضى تعين العلة اى الذات لاستحالة
ان يكون المتاخر عن الشى مقتضيا لذلك الشى كالجنس والمعلول فان الجنس لما
كان متاخرا عن الفصل فى الوجود لم يكن مقتضيا لتعينه والمعلول لما كان متاخرا
فى الوجود عن العلة لم يقتض تعينها ولو جاز ذلك اى لو جاز ان يوجب ذاته
صفة بعض تلك الصفة الاختصاص مع كونه مساويا لسائر الذوات لجاز
ان تنافى لوازم الامثال لاختصاص بعض تلك الامثال بصفة يقتضى تلك
الصفة امتناع حصولها فى البواقى وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون
امتياز ذاته بسلب الصفات المختصة بذوات الممكنات كالحدوث
والتحيز وغير ذلك والسلب يكفى فيه عدم علة الثبوت لانه يفتقر الواجب
ح الى عدم علة ثبوت صفات الممكنات فيلزم امكانه وقال قدماء
المتكلمين ذاته يساوى ساير الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح

العلم

ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك بينه وبين ساير الذوات وايضا الوجوه
الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات وتقريرها ههنا ان
الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وايضا نحن
نجزم به مع التردد فى الخصوصيات وايضا ان المقابل للذات وهو الذى
لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلى وهو اما
ان يكون الشى له ذات اولا ويخالفه عطف على قوله يساوى اى
يخالف ساير الذوات بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام م
عند الاكثرين من القدماء وبالحالة الخامسة عند ابى هاشم قلنا فلعل مفهوم اى الالوهية
الذات جواب عن دليلهم اى لا يلزم من اشتراك الذوات فى المفهوم
المذكور اشتراكهما فى الحقيقة فلعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه
واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها وقال
الحكماء ذاته هو نفس وجوده المشارك لوجود ما فى مفهوم الوجود وتميز
عن وجود اتنا بتجرده عن الماهية وعدم العروض لغيره اى لماهية ما
من الماهيات وقد سبق القول فيه فى مباحث الوجود قلت هذا
نقل غير صحيح فان مذهب الحكماء ان ماهيته هو عين وجوده الخاص وهو
معروض للوجود المشارك **الثانى** فى نفى الجسمية والجهة عن الله تعالى الله تعالى
ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا فى جهة خلافا للكرامية والمشبهة لانه تعالى

لو كان في جهة وحيز فحينئذ اما ان ينقسم فيكون جسما اذ لا معنى للجسم الا المتحيز
المنقسم كما تقدم في اول الكتاب ان المتحيز ان انقسم فهو الجسم والا فهو
الجوهر الفرد وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا
ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى اذ لا نعني به الا متحيزا غير
منقسم وهو محال بالاتفاق لانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فان الله تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي
القدر لما سبق وكان محتاجا في تقدره بذلك القدر دون غيره الى مخصص و
ومرجح وهو مح قيل لم لا يجوز ان المخصص هو ذاته تعالى واحتجوا بالعقل
والنقل اما العقل فمن وجهين الاول بديهة العقل تشهد ان كل موجودين
لا بد ان يكون احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه
في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا
فيه ولا حالا فيه حتى يكون هو ساريا في العالم فيكون مباينا عنه في الجهة
الثاني الجسم يقتضي التحيز والجهة لكونه قائما بنفسه فان العرض لما لم يقم
بنفسه لم يكن متحيزا والله سبحانه يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما
واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وقوله الرحمن على العرش استوى واجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة
البديهة لاختلاف العقلاء فيه ولو كان بديهيا لما كان كذلك وعن الثاني

بان الجسم يقتضيهما اي الجهة والتحيز لحقيقته المخصوصة لا لقيامه بذاته فلا يلزم
ما ذكرتم وعن الآيات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأو يل
لما عرف في صدر الكتاب فتفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
او تأول كما ذكر في المطولات **الثالث** في نفي الاتحاد والحلول اي اتحاد
الله تعالى بغيره وحلوله في غيره اما الاول فلانه اذا اتحد بغيره فان بقيا موجودين
فهما بعد اثنان لا واحد والا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما
وبقي الآخر وما قيل عليه انا لا نم انهما لو بقيا موجودين لما بقي الاتحاد وانما
كان كذلك لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا
موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل ليس بشيء
يظهر بالتأمل واما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية اي بحيث لا يقوم بنفسه بل بما قام به وهذا المعنى لا يعقل في
الواجب لانه يستلزم احتياجه في وجوده الى غيره وحكي القول بهما اي
الحلول والاتحاد عن النصارى فانهم ذهبوا الى اتحاده تعالى بالمسيح او
حلوله فيه وجمع من المتصوفة فانهم ذهبوا الى انه تعالى يتحد بالعارفين او
يحل فيهم فان ارادوا ما ذكرنا بان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من
تصويره اولا ليبين في التصديق به اثباتا او نفيا **الرابع** في نفي قيام الحوادث
بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها

فی الاعیان کتعلق العلم والقدرة والارادة بالمعلومات والمقدورات
والمرادات وهی متغیرة متبدلة ولا یلزم من تبدلها وتغیرها تغیر فی الذات
لانها لا تحقق لها خارجا فلم یزل عن الذات فی الخارج شی ولم یحدث
لها شی فهی فی الخارج علی ما کانت علیه فی حالتی حدوث الصفة الاضافیة
وزوالها قیل تعلق العلم والقدرة والارادة لکونه نسبة بین صفة وبین
غیرها لا یکون من صفاته تع بل منها اعنی العلم والقدرة والارادة
صفات یلزمها اضافات فالاولی ان یقال صفات الله تع اما اضافات
محضة کالاول والآخر واما صفات حقیقیة یلزمها الاضافات کالعلم
والقدرة والارادة واما صفات حقیقیة عاریة عن الاضافات
کالحیوة والسمع والبصر والاولان یتغیر ان بتغیر الاضافة دون الثالث
ومرجع الاضافة فی الثانی والی امور حقیقیة کنفس العلم والقدرة و
الارادة وهی قدیمة لا تتغیر ولا تتبدل خلافا للکرامیة لنا وجوه **الاول**
ان تغیر صفاته الحقیقیة یوجب انفعال ذاته اذ لا نعنی بالانفعال الا الهیئة
الحاصلة للذات تتبدل الاحوال والصفات وقیل فی توجیهه ان تلک
الصفة المتغیرة لا بد لها من سبب وهو اما الذات او غیرها والثانی
مح فتعین الاول ویلزم ح من تغیر الصفة انفعال الذات لان تغیر مقتضی
الذات یستلزم تغیر الذات عما کانت علیه وانفعالها وهو مح **الثانی**

…ن … صح … تصافه به نقص لانه کمال وجاقا فلو خلا عنها کان ناقصا وهو مح
الثالث لو صح اتصافه تع بحادث لصح اتصافه به اذن ازلا اذ لو قبل ذاته صفة
به لکان ذلک القبول من لوازم ذاته او منتهیا الی ما یلیه لازمه لذاته دفعا
للتسلسل فلا ینفک عنه ای لا ینفک الصحة عن ذاته وصحة الاتصاف بالصفة
موقوفة علی صحة وجود الصفة لتوقف النسبة علی المنسوب الیه فصح وجود
الحادث ازلا وهو مح بالضرورة فثبت بهذا البرهان ان کل ازلی لا یتصف
بالحوادث وینعکس بعکس النقیض الی کل ما هو متصف بالحوادث لا یکون
ازلیا فنجعله کبری لقولنا الله تع ازلی ینتج من الشکل الثانی ان الله تع لا یتصف
بالحوادث قیل لا حاجة الی العکس فانه اذا ثبت ان کل ازلی لا یتصف بالحوادث
نجعله کبری لقولنا الله تع ازلی لینتج من الاول الله تع لا یتصف بالحوادث واعلم
ان هذا الوجه ضعیف اما اولا فلان امتناع الحوادث فی الازل انما هو
لاخذها مع قید الحدوث وصحة الاتصاف لیست بالنسبة الی هذا المجموع
… … الی الذات وح لا یلزم ان یکون جایزة الوجود فی الازل واما
ثانیا فلانه … بالحوادث بان یقال لو حصل لذات الشی وجود لکان
لتلک الذات صحة الاتصاف بذلک الوجود وتلک الصحة ثابتة فی الازل
والا یلزم الانقلاب لکن صحة الاتصاف به موقوفة علی صحة ذلک الوجود
… … یلزم منه ان یکون الحادث ازلیا **الرابع** المقتضی للصفة

الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح
لان اقتضاء الذات او لوازمه تلك الصفة الحادثة في وقت دون آخر
يكون ترجيحا بلا مرجح وان كان وصفا آخر من صفاته الحادثة لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى سبب عروض ذلك الوصف المحدث وان كان
شيئا غير ذلك اي غير ذاته وصفاته كان الواجب مفتقرا في صفة الى
منفصل والكل محال ولقائل ان يقول انه لم لا يجوز حمله على الاعتراض على
الوجه الرابع والتقرير ان المقتضي لتلك الصفة ليس امرا منفصلا لانه تعالى
لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل منها
مشروط بانقراض الاخرى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح حصول شرط
وهو انقضاء الاولى او تخصصه بوقت وحال لتعلق الارادة بها فيكون
المرجح ارادة الواجب المختار وخلف اي كل منها خلف لما زال
فيكون الكمال مطردا بحاله بان يكون ذاته متصفة بصفة كمال دائما فلا يرد
ان انقضاء الصفة محال لانها كمال لا يقال ان كل واحدة من الصفات
المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال بعد زوال الصفة السابقة يلزم النقص
للخلو عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا
بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات
عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا وامكان الاتصاف بها لما توقف

على امكانها

على امكانها لم يكن قبل امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او
بوقت معين فلا يلزم صحة الاتصاف في الازل ويجوز حمله على الاعتراض
على الجميع اما على الاول فبان يقال ان اردتم بالانفعال تأثر شيء في ذاته فنحن
نسلم ان ذاته لا ينفعل عن شيء لكن لا نم ان تغير صفاته يوجب ذلك لجواز ان
يكون ذاته مقتضية لصفات متعاقبة كل واحدة منها مشروط بانقراض الاخرى
او مخصصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها وان اردتم بالانفعال تبدل
الصفات فلا نم استحالته لان ذلك عين النزاع وان اردتم معنى آخر
فلا بد من تصويره اولا لنتكلم عليه ثانيا ويجري هذا في الرابع بان يقال
نختار ان المقتضي لتلك الصفة ذاته لا المنفصل لامتناع انفعاله عن الغير
قولكم يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لم لجواز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة
كل واحد منها يكون مشروطا بانقراض الاخرى او مخصصة بوقت وحال
لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال دون صفة اخرى
واما على الثاني فبان يقال لا نم انه لو خلا ذاته عن تلك الصفة يكون ناقصا
وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل لها بدل الاولى صفة كمال اخرى لكن على
تقدير حصول صفة كمال خلفا عن الزائلة يطرد الكمال واما على الثالث
فبان يقال ان الصفة الحادثة سلمنا انها مما يصح اتصاف ذاته بها لكن
لا يلزم منه صحة اتصافه بها في الازل لان المراد بصحة الاتصاف امكان

الاتصاف والامكان الاتصاف بتلك الصفة موقوف على امكان الصفة ولانم
ان تلك الصفة قبل زوال الصفة التي قبلها او قبل دخول الوقت المعين الذي تعلق
ارادة المختار به ممكنة احتجوا اي القايلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث
بان الله تعالى لم يكن فاعل العالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا
وبان الصفات القديمة يصح قيامها به لمطلق كونها صفات ومعاني لان
القدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي للوجودي فلا يصح ان يكون جزءا
من المقتضي لصحة القيام فان صحة القيام امر وجودي لكونه نقيضا للاصحة
والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى واجيب عن الاول
بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة فان كونه فاعلا اضافة وتعلق
عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الثاني بان المصحح لقيام تلك
الصفات حقايقها المخصوصة وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات
الحادثة او لعل القدم شرط والحدوث مانع من القيام بها فان الشرط جاز
ان يكون عدميا وكذا المانع **الخامس** في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع
العقلاء على انه سبحانه غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح
ولا ملتذ باللذايذ الحسية فانها اي الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج
لا يعقل الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور
كمالا من نفسه فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات لان مدركه اعظم

المدركات وهو ذاته على ما هو عليه وكذا ساير الموجودات
على الوجه الاتم الاكمل فلا بعد من ان يلتذ به **الفصل الثالث** في التوحيد انما
افرده بفصل وان كان عند التحقيق راجعا الى التنزيهات اذ المراد منه نفي
الشريك عنه تعالى تنبيها على كونه اصل الباب اذ لا مرتبة اعلى من التوحيد وعليه
مبنى الاسلام احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى لانه
لو زاد لاحتاج الى الذات انما كانت واجبة بهذا الوجوب فاذا امكن
زوال مقتضاه وقد تقدم ذلك في اول الكتاب فلو شاركه فيه غيره امتاز
عنه بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتاز بالتعين ويلزم
التركيب اي تركيب الواجب من الوجوب والتعين اذ التعين
وان كان خارجا عن الماهية فهو داخل في الهوية واعلم ان هذا الدليل
يتوقف على كون الوجوب والتعين ثبوتيين وهو ممنوع والمتكلمون بانا
لو فرضنا الهين لكانت نسبة الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منها
لاستحالة الترجيح بلا مرجح اللازم من كون المؤثر فيه احدهما فقط وامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد اللازم من كون المؤثر فيه كليهما وايضا
هذا الدليل يسمى دليل التمانع وهو ماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه
فلنفرض ولا يلزم من ذلك محال وح اما يحصل مرادهما او لا يحصل مراد كل

واحد منهما وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم كون الجسم في حالة واحدة متحركا
وساكنا واما الثاني فلانه يلزم منه خلو الجسم عن الحركة والسكون في زمان
تحقق ارادتهما او تحصل مراد احدهما فيلزم عجز الآخر وان لم يكن للآخر اراده
السكون على تقدير ارادة الاول حركة الجسم فيكون المانع عن ارادة السكون
ارادة الآخر وهو الذي اراد الحركة لانه لولا ارادة الآخر لصح منه ارادة
السكون فيلزم عجزه اي عجز الثاني لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك في اثبات التوحيد
بالدليل النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لعدم توقفها عليه اذ صدقها بالدلائل
يتوقف على صدق الرسول وصدقه يثبت باظهار المعجزة لا على التوحيد
فلا يلزم الدور بخلاف التمسك في اثبات الواجب فان صحة النقليات
يتوقف على ثبوته **الباب الثاني** في صفاته الثبوتية وفيه فصلان
الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث **الاول**
في القدرة اتفق المتكلمون على انه قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء
ترك لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في العالم على شرط
حادث لزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان توقف
فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها لان الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث العالم

فيحتاج

فيحتاج كل شرط حادث الى شرط آخر حادث ويلزم من وجود العالم
وجود شرطه الموجود الحادث ومن وجود شرطه وجود شرط شرطه
ويلزم وجود امور مترتبة بالطبع غير متناهية وهو محال لما مر في ابطال
التسلسل او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها لان وجود
ذلك الشرط الحادث الذي يتوقف تاثير المؤثر في العالم على ارتفاعه
يكون مشروطا بارتفاع حادث آخر الى غير النهاية وهو محال ايضا
لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى
من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في
الاول شيء ساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول وانما
زاد الثاني عليه بقدر متناه وهو الحوادث من يومنا الى يوم الطوفان
فيكون متناهيا وانما اعاد هذا البرهان مع انه قد تقدم في بطلان
التسلسل تنبيها على ان التطبيق لا يتوقف على اجتماع الآحاد في الوجود
على ما ذهب اليه الحكماء قيل لا نم ان المؤثر لو كان موجبا ولم يتوقف
تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ان لو امكن وجود
العالم ازلا بل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا لما مر في حدوث
العالم وذلك لان صحة وجود الاثر كما تعتبر فيه وجود المؤثر كذا تعتبر
فيه امكان الاثر قلت يتوقف على الامكان الحادث على قولكم

فيتوقف على شرط حادث ح وسواما وجودي او عدمي ويتم الدليل
الى آخره غير متوجه قلنا وجوده ازلا ليس بممتنع مطلقا وانما الممتنع وجوده
متحركا لان الحركة تنافي الازلية واما السكون فلا ينافيها فوجوده ساكنا من
الموجب لم يكن ممتنعا واذا لم يكن ممتنعا سقط ما ذكرتم قلت فيه نظر
لانه بين في دليل الحدوث انه لا يصح وجوده من الموجب ساكنا ايضا
سلمناه اي سلمنا ان المانع وهو امتناعه ازلا متحقق لكن كان ح من
الممكن ان يتقدم وجوده على الزمان الذي وجد فيه بمقدار متناه ضرورة
انه لم يتصف بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لوجود المؤثر
التام وانتفاء المانع قيل الحلقتان غير موجودين فلا يوصفان بالزيادة
والنقصان فان ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف في نفسه
فان قيل اليوم ما دام يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا
مضى جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي
فان قيل لم لا يكفي وجود الجملتين في الذهن قلنا الذهن لا يقوى على
استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى على استحضار
معنى اللانهاية وهو معنى واحد لا كثرة فيه هكذا قيل وفيه بحث ولو نقض
بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع
انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة

تامة

تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة
تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس قيل سلمنا ان موجد
العالم قادر لكن لا يلزم منه كون الواجب قادرا مختارا لم لا يجوز ان يكون
موجد العالم وسطا مختارا قديما يوجد العالم على سبيل الاختيار ويوجده
الواجب على سبيل الايجاب قلنا لان كل ما سوى الواحد ممكن لما تقدم
في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير
المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
فبقي ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر وهو الوسط واذا كان حادثا لم يكن معلولا للموجب
قلت هذا الدليل منقوض اجمالا بوجود الباري تع فانه معلول ذاته
وبصفاته ايضا وتفصيلا بان التأثير استتباع حصول الحصول وتحقق
ذلك حال البقاء لا يستلزم تحصيل الحاصل وما قيل ان كل ما سوى الواحد
الواجب ممكن وح لا يكون الوسط وسطا لكونه من العالم ايضا ليس
بشيء لان الخصم يقول لم لا يجوز ان يكون الواجب موجبا لبعض العالم
وذلك البعض موجدا للباقي بالاختيار ولا يتم الدليل ح احتج
المخالف بوجوه الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع الشرائط المعتبرة
في مؤثريته وجودية كانت او عدمية وجب الاثر والا لكان فعله

بارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع فعله لاستحالة
وجود المشروط بدون شرطه ومع وجوب الفعل والامتناع لا اختيار
واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر كما ان الجائع يختار
احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك
احد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك جواب سوال مقدر تقريره لو جاز
الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان هذا انما يمتنع
لذلك وهو يوجب انسداد اثبات الصانع والجواب هو ان الترجيح
في القادر بلا مرجح ليس كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البداهة
شاهدة بالفرق بينهما وبامتناع الثاني دون الاول والحاصل ان
الترجيح بلا مرجح جائز دون الترجح بلا مرجح وبان المؤثر المستجمع شرائط
المكنة لا شرائط وجود الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة
به فاذا تعلق الارادة وجب الفعل والوجوب بالقدرة مع الارادة
لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها **الثاني** ان اقتدار القادر اي تعلق قدرته به نسبة فيتوقف
على تميز المقدور في نفسه لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره المتوقف على ثبوته لان كل متميز
ثابت فيلزم الدور لو توقف ثبوت المقدور في نفسه على اقتدار

القادر

٦٥٦

القادر اي تعلق قدرته به ونوقض بالايجاب وذلك بان يقال لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه يتوقف على تميزه
في نفسه لكون الايجاب نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته
فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور ثم اجيب بان
التميز في علم القادر لا في الخارج فان الاقتدار يتوقف على اقتدار القادر
فلا يلزم الدور **الثالث** المقدور لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له
الوجود حال حصول الوجود واجب والقابل له اي الحاصل له العدم
حال حصول العدم ممتنع فانتفت المكنة اذ الوجوب والامتناع ينافيان
القدرة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال
او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو علته
والتحقيق ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجدها مع قيد
العدم حتى يكون محالا **الرابع** الترك نفي محض لانه لا فرق بين
قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر اثرا عدميا اذ لا تمايز بين العدمات
وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه ابقاه على العدم الاصلي
وهو مستمر فلا يكون مقدورا لان العدم المستمر حاصل وتحصيل الحاصل محال
وفعلا لان النفي المحض لا يكون فعلا فلا يوجد القادر لانكم فسرتموه بانه
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق لو كان الترك فعلا

مقدورا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل
لا ان يفعل الترك الذي هو عدمي ليلزم ما ذكرتم **فرع** على كونه قادرا
انه قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته تع اذ ذاته بكايه
في تحقق جميع صفاته ونسبته اي نسبة ذاته الى الكل اي الى كل الممكنات
على السواء اذ لولاه لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون
بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وهو مح والمصحح للمقدورية هو الامكان
المشترك بين الجميع اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية وفيه
نظر لانا لا نم ان نسبته الى الجميع على السواء لجواز ان يقتضي ذاته تعلق
القدرة ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية
صفة ثبوتية حتى تحتاج الى مصحح سلمناه لكن يجوز ان يكون امكان كل ماهية
مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى وح لا يكون الجميع مشتركا في مصحح
المقدورية وهو ضعيف اما الاول فلان تعلق القدرة ببعض دون
بعض ليس من مقتضيات الذات من حيث هي بل باعتبار الارادة
فالذات من حيث هي نسبتها الى الجميع على السواء واما الثاني فلان
المقدورية صفة تعرض للممكن وليس بعدم صرف والا لعدم مفهومها
وهي نقيض اللامقدورية فيكون ثبوتية واما الثالث فلما سبق ان
الامكان وصف اعتباري يعرض للشيء بالنسبة الى الوجود والعدم

وظا ان جميع الممكنات مشترك في مثل هذا المعنى وانكار امثال هذه الامور
عين السفسطة وقالت الفلاسفة انه تع واحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا يجوز ان يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه وقال
المنجمون مدبر هذا العالم اي الذي تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب
واوضاعها لما يشاهد من ان تغيرات الاحوال كحال الليل والنهار و
غير ذلك من الفصول وغيرها مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واجيب
بان الدوران لا يفيد القطع اي لا يوجب القطع بالعلية لتخلفها عنه في المضايف
وجزء العلة وشرطها ولازمها بل قد شرط في دلالة الدوران على العلية
ان لا يقطع بعدم العلية فيها قلت لو افاد العلية لافادها ظنا كما هو مذهبهم
لا قطعا والظن في مثل هذه المباحث لا يفيد وقالت الثنوية انه لا يقدر
على الشر والا لكان شريرا والتزم اي انما يلزم كونه شريرا لمعنى انه
موجد للشر نعم لا يجوز اطلاق هذا الاسم لعدم الاذن فيه شرعا وقال
النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل والحاجة لانه ان امكن صدور
القبيح منه فاما ان يعلم قبحه او لا يعلم والثاني يستلزم الجهل والاول يستلزم
الحاجة لان الاقدام على القبيح من غير حاجة لا يليق بالحكيم والله تع منزه
عن الجهل والحاجة فلا يصح صدور القبيح منه فلا يكون مقدورا له اذ المقدورية
مشروطة بصحة صدور ذلك الشيء منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه

فان الكل ملكه وان سلم عدم صدور القبيح منه فالمانع وهو عدم الداعي
الى فعل القبيح حاصل فعدم صدور القبيح منه لوجود المانع لا لان القدرة
زايلة وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد بل على ما يخالفه في الماهية
فانه قادر على تحريك الجسم الى حيز حركة العبد اليه لكن الحركتين مخالفان بالحقيقة
لانه طاعة او سفه وهو ما يقابل الطاعة او عبث وهو الذي لا يكون مبنيا
على غرض كافعال المجانين والله تعالى منزه عنها واجيب عنه بان هذه الامور
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد واما الفعل في نفسه فهو حركة
او سكون والله تعالى منزه عن تلك الاعتبارات لا عن نفس الفعل فجاز
صدور مثل ذلك الفعل منه فان الاختلاف في العوارض المفارقة لا توجب
اختلاف الفعلين في الماهية وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس
مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي
والصارف واجيب بان المكروه لا يقع اذ لم يتعلق به ارادة اخرى
مستقلة وههنا ارادة الله تعالى مستقلة بايجاد ذلك الشي فيوجد عند تعلق
الارادة به الثاني في انه تعالى عالم واستدل عليه بوجوه الاول انه مختار
فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فان المختار لا بد له من العلم بما قصده
الثاني ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء و
منافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها

وكونه عالما بها بالضرورة وقد نبه عليه بان من راى خطا حسنا يتضمن
الفاظا عذبة رشيقة يدل على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة ان كاتبه
عالم وكذلك فان من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى
ان يجزم بانه عالم وما يرى جواب سوال مقدر تقرير السوال ان الافعال
لو كانت الافعال المتقنة يدل على علم فاعلها لكانت الحيوانات العجم
عالمة بافعالها فان فعل بعضها متقن محكم فان النحل يصنع تلك البيوت
المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختياره للمسدس لانه اوسع من
المربع ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها وهذا لا يعرفه
الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت
بلا آلة وتقرير الجواب ان ما ترى من عجايب افعال الحيوانات
فهو من اقدار الله تعالى اياها بخلق العلم فيها والهامه لها كما قال تعالى واوحى ربك
الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية الثالث ان ذاته تعالى ماهية
مجردة حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي
مبدا لجميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم بدونه اي معلولاته لان
من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره فان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه
التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم اي
بذلك الغير لتوقف العلم بالاضافة على العلم بالمضافين فيكون عالما

بالجميع **الرابع** انه تعالى مجرد لما مر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات
... ان يعقل ... ولكن يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره
لان صحة المعقولية من لوازم ذاته فلا يتوقف ... [ان] وحده او مع
غيره فيكون حقيقته مقارنة له اذ التعقل يستدعي حصول ماهية اي ماهية المعقول
في العاقل ولا نعني بالمقارنة الا ذلك [و]صحة المقارنة اي مقارنة المجرد المعقول
غيره لا تشترط فيها كونها اي كون حقيقة المجرد في العقل [...] نه اي كونها في
العقل مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرط نفسه قيل ... تسامح اذ صحة
المقارنة اذا توقف على المقارنة لا يلزم اشتراط الشيء بنفسه [بل] صحة
المقارنة عن وجودها وسوط الاستحالة قلت لا بل يلزم توقف الشيء
على نفسه لان صحة المقارنة اذا كانت مشروطة بالمقارنة والمقارنة مسبوقة
بامكانها ضرورة انها لو كانت ممتنعة لم يتحقق فيلزم توقف صحة المقارنة
على صحة المقارنة وهو ما قاله المص ولو قال لان صحة المقارنة لو توقف على
كون المجرد في العقل لزم توقف صحة الشيء على وجود المتأخر عنها لكان
اولى فيصح اقتران ماهية الموجود في الخارج بالماهيات المعقولة ولا
معنى للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له
وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل
اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود

من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة والوجهان الاخيران معتمد الحكماء
وفيهما نظر اما في الاول فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء
للشيء يقتضي شيئين ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبدا ؤ
لان كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بالصفة
الاضافية وانما يلزم لو كان تلك الصفة لازمة له بالمعنى الاخص وهو
مم واما الثاني فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل فان ذات واجب
الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل
ولكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال
ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح
ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان صحة مقارنة
لمعقول اخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول اخر مقارنة
للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز
ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان
كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة
احتج المخالف بوجوه **الاول** انه تعالى لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل
انه عقله اي ذلك الشيء وذلك يتضمن تعقل ذاته وانه محال لاستحالة اي
لان التعقل اما نسبة بين العاقل والمعقول وحصول حقيقة المعقول

في العاقل وكلاهما ممنوع اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه
لاستدعاء النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه لا يقال
لا نم ان من علم شيا علم انه عالم به والالزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير
متناهية لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به فان من علم شيا تمكنه ان يعلم
انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون واحد عالما بالمجسطي والمخروطات
لكن لا تمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد
وذلك سفسطة بل الجواب انه ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا
الضرورة قاضية بتمكنه العلم بنفسه وان امكن منعنا بطلان التالي وبنقض
بتصور الانسان نفسه اي لو صح دليلكم لزم ان لا يعقل الانسان نفسه
لكن التالي باطل ثم اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته
تعلقا خاصا فالتعلق بين نفس العلم الذي هو صفة حقيقية كما هو مذهب
اهل السنة وبين ذاته المعلوم لا بين ذاته وبين المعلوم وذلك يقتضي
تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء ونفسه **الثاني** ان علمه لا يكون ذاته
لما سنذكره ولا جزءه للزوم التركيب فهو صفة قائمة بذاته لازمة له
وانه تعالى فاعل لها لامتناع احتياجه في شيء من صفاته الى غيره لانه واجب
من جميع جهاته فيكون ذاته قابلة وفاعلة وقد سبق الجواب عنه في بحث
العلل والمعلولات **الثالث** لو كان العلم صفة كمال وهو مغاير لذاته

لكان الموصوف ناقصا مستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه عنه اجماعا
واجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته الكاملة في نفسها لا كمال ذاته من
حيث انه متصف به وتحقيقه ان الصفة اذا كانت منشاؤها الذات
كان ذلك غاية كمال الذات بخلاف ما اذا كان منشاؤها امرا منفصلا
فان الذات حينئذ تكون ناقصة بدونها مستكملة بها **فرعان** على القول
بكونه تعالى عالما **الاول** انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي اي بالكليات
على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته ذاته
ونسبة ذاته الى الكل على السواء لما مر فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض
اوجب كونه عالما بالباقي والا لم يكن نسبته الى الكل على السواء وقيل
يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم كل جزئي بما له من المعاني الكلية من غير
ان يكون متعلقا بزمان ومتشخص كما يعلم ان القمر كلما حال الارض
بينه وبين الشمس يعرض له الخسوف الجزئي مثلا وان يكون من جملة
افراد الانسان شخص طويل فاضل مسمى بزيد يولد له عند طلوع الشمس في
موضع كذا ولد صالح جواد فطن الى غير ذلك من الصفات الكلية فان
ما ذكرنا من الامور كليات وتقيد الكلي بالكلي لا يخرجه من كونه كليا
اذ لو علمها جزئيا كما اذا علم وجود زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم
وهو الخروج في المثال المذكور يلزم الجهل ان بقي العلم بكونه في الدار

والتغير في صفاته ان زال ذلك العلم فلما تغير الاضافه والتعلق دون
العلم وقيل لا تعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز عن الغير والا لكان له حد به
يتميز عن الغير فليس غير متناه هف والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية
لها فان المعلوم كل واحد منها اقول اذا كان كل واحد معلوما يكون الكل
معلوما ويلزم ان يكون الغير المتناهي متميزا وهو مح والعلم القائم بذاته
صفه قائمه واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق **الثاني** انه تع
عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزله وغير متحد به خلافا للمشائين
فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحده بذاته
حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغاير لذاته
خلافا للمعتزله لنا ان البديهه تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم
قادر فان الاول غير مفيد لانه ليس بكلام تام والثاني مفيد فلو كان عين
الذات لم يكن بينهما فرق وفيه نظر اذ ذلك يقتضي تغاير الاعتبار لا تغاير
الحقيقه وهو بعينه وارد على الوجه الثاني اذ عند الحكماء صور المعلومات
متغايرة بالاعتبارات لذات العالم وايضا العلم اما اضافه مخصوصه
وهي التي سماها الجبائيان عالميه او صفه تقتضي تلك الاضافه بينها
وبين المعلوم وهو مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القائمه
بانفسها وهي المثل الافلاطونيه فان افلاطون ذهب الى ان لكل

معلوم

١٦١

معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه اذا التفت اليها النفس ادركتها
او بذاته تع كما هو مذهب جمهور الحكماء اي اما ما كان فهو غير ذاته ولما ابطل
مذهب المعتزله بالوجهين المذكورين اشار الى ابطال مذهب المشائين
بقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره ويمكن ان يجعل جواب سؤال وهو
انحصار تفاسير العلم فيما ذكرت ممنوع فان من جملة التفاسير ما ذهب
اليه المشاؤن وهو ان العلم هو الصورة المتحده بذاته وح لا يلزم
مغايرة العلم لذاته وجوابه ان القول بالاتحاد قد سبق فساده ويمكن
ان يقول ان المعتزله قالوا ان الله تع عالم بلا علم بل بالذات فلا يثبتون
شيا سوى الذات والتفاسير المذكورة انما هي للعلم فان الجواب عن
الاخر وما سبق من فساد الاتحاد لا يدل على فساد مثل هذا الاتحاد
احتجوا اي احتج المخالفون لكونه عالما قادرا بعلم وقدرة زائدين
على ذاته بوجوه **الاول** لو قامت بذاته صفه لكانت ذاته مقتضيا
لها لان تلك الصفه لما كانت مفتقرة الى الموصوف كانت ممكنه ويمتنع
ان يكون معلوله المنفصل فكانت مقتضى الذات ولا شك ان ذاته
قابله لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو مح واذا لم يجز قيام الصفه بذاته
تع لم يكن تلك الصفات زائده على ذاته فلما سبق جوابه **الثاني**
قيل لو قام بذاته صفه وكانت قديمه لزم كثرة القدماء والقول به

كفر بالاجماع الباري انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وقال لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة وسواء انهم الاقانيم الثلثة هي الوجود وهي
اقنوم الاب والعلم وهو اقنوم الابن وهو الكلمة والحيوة وهو اقنوم
روح القدس قالوا وهذه الثلثة واحدة في الجوهر اي في ذات واحدة
اتصف بهذه الخواص الجوهرية فاطلبك اي اذا كانت المثبت للقدماء
الثلث كافرا فاطلبك بمن اثبت ثمانية وهي الحيوة والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام والبقاء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة وهي
هذه الصفات مع التكوين كما هو مذهب الحنفية ولزم التركيب في ذاته لانه
تشارك الصفة في قدمه وتميز عنه بخصوصيته وان كانت حادثة لزم قيام
الحوادث بذاته وقد ابطلناه واجيب بان القول بالذوات القديمة
كفر دون القول بالصفات القديمة فنختار ان صفاته قديمة ولا يلزم الكفر
والنصارى جواب سؤال وهو ان القول بالصفات القديمة لو لم يكن
كفرا لما كفر الله تعالى بتثليثهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات والجواب ان
النصارى وان سموا ما اثبتوا صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات
في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة الى بدن عيسى عليه السلام لان المعقول
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزلت من السماء وتجسد بروح القدس وصار
انسانا هو المسيح وهو اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال

هو الذات لما تقدم من امتناع انتقال الاعراض فعلم انهم قائلون بالذوات
القديمة ولهذا كفرهم الله تعالى وفيه نظر لجواز ان يكون قائلين بانتقال
الاعراض والقدم عدمي هذا جواب عن لزوم المحال الثاني وهو التركيب
يعني ان القدم عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم الاشتراك فيه فان الاشتراك
في الامور العدمية لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر عارض و
الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب **الثالث** عالمية الله تعالى و
قادريته واجبة لامتناع زوالهما فلا يعلل بعلم ولا قدرة اذ الواجب لا
يعلل بعلة والا لكان ممكنا واجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب
لاقتضاء الذات له لا لذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية والحاصل انهما
واجبان بالغير لا بالذات حتى يمتنع التعليل **الرابع** لو زاد علمه
وقدرته على ذاته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو العلم والقدرة
وهو محال واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية
والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم
غيره فممنوع وقيل ههنا وجه آخر في الجواب وهو منع الشرطية بناء على
ان صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره اقول المراد بالغير ههنا
المعنى اللغوي فلا يرد هذا المعنى **الثالث** في الحيوة اتفق الجمهور على انه
تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى اي في معنى حيوته لانها في حقنا اعتدال

المزاج النوعي ولا يتصور في حقه تمذهب الحكماء وابو الحسن الى ان حيوته
عبارة عن صحة اتصافه بالعلم فهي عندهم صفة اعتبارية وذهب الباقون
الى انها عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة ويدل عليها
اي على ان الحيوة صفة موجبة لهذه الصحة انها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه
تع بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح ننا على ان ذاته تع مساوية لساير الذوات
في الذاتية فلا بد من امر مخصص لاجله صح عليه ان يعلم وذلك هو الحيوة وينقض
اي هذا الدليل باتصافه بتلك الصفة وذلك بان يقول لو صح دليلكم لزم ان
يكون حصول الحيوة له تع مشروطا بحصول صفة اخرى ويلزم التسلسل ويندفع
اي الدليل المذكور على اثبات ان الحيوة صفة حقيقية بان ذاته المخصوص
كاف في التخصيص والاقتضاء اي لا نم لو اختص بالصحة المذكورة على تقدير
ان لا تكون الحيوة صفة حقيقية لزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ان لو لم تكن
ذاته المخصوص كافيا في تخصيص تلك الصفة بالذات واقتضاء تلك الصحة
لكنه نم فيكون قوله وينقض اشارة الى نقض اجمالي على الدليل المذكور
وقوله ويندفع اشارة الى نقض تفصيلي عليه ايضا وبعضهم جعله جوابا عن
النقض الاجمالي اي ويندفع النقض المذكور بان المخصص للحيوة بالذات
هو ذاته المخصوصة المقتضية لتلك الصفة فلا يتم النقض قلت هذا ليس بشي
لان المنع على النقض الاجمالي يجب ان لا يكون متوجها على اصل الدليل

حتى تكون

حتى تكون دافعا وهذا السؤال بعينه وارد على اصل الدليل فالتوجيه الاول
اولى مع ان لفظ المحصل يدل عليه **الرابع** في الارادة يوافق الجمهور
على انه مريد ونازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته علمه بانه كيف
ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية
وفسرها ابو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد و
والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره فهي عنده عدمية والكعبي بعلمه في افعال
نفسه اي ارادته هو لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وامره لافعال غيره
وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة حقيقية
زايدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وبعضها بالتقديم والتاخير
بان يقع البعض في زمان متقدم على زمان الآخر لا بد له من مخصص لان
نسبة جميع المقدورات الى ذاته تع على السوية ونسبة الازمنة الى جميع
المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن
مخصص لايجاد بعض الحوادث بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح
وليس هو اي ذلك المخصص نفس العلم فانه تابع للمعلوم لان العلم يتعلق
بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا له والتابع استحال ان يكون
مستتبعا ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص

ولان شانها التأثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح
من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح والموقوف غير الموقوف
عليه فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات
بالوجود وباوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة قيل عليه لا نم ان
القدرة اذا كان من شانها التأثير لم يكن مخصصة فان القادر يرجح احد
المتساويين بل المرجوح بلا مرجح ومخصص كما اعترفتم به وجوابه انه اذا
كانت نسبتها بالتأثير متساوية نسبتها الى الجميع فلا تخصص الموجد به الا
بمخصص مغاير لها وذلك ضروري وما قلنا في ترجيح القادر فذلك ليس ترجيحا
بلا مرجح مطلقا بل بلا مرجح غير ارادته فان المختار قد يفعل بارادته ترجيح
احد المتساويين لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت
معين او وجوده مشروط باتصال فلكي او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت
او بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجح حينئذ لقوله علمه لان خلاف المعلوم والاصلح
لانا نقول لا يجوز ان يكون المخصص هو كونه ممتنعا قبل ذلك الوقت
وصيرورته ممكنا فيه اذ الممتنع لا يصير ممكنا فان ما بالذات لا يزول ولهذا قيل
ان نقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول فيما لا يزال
وذلك لا يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان الممتنع انما هو
وجوده ازلا وذلك ثابت دائما فلا انقلاب فيقال اذا جاز ذلك

علم لا يجوز ان يكون وجود الحادث المعين ممكنا في ذلك الوقت ممتنعا
في وقت اخر ولا يزول ذلك الامتناع ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب
والكلام اي لا يجوز ان يكون المخصص هو الاتصالات والحركات والاو ضاع صح
المذكورة لانا نعيد الكلام في تلك الاتصالات والحركات ايضا كالكلام
في الحوادث بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات من مخصص فان
الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه امكن ان تتحرك على
خلافه وكما امكن ان تتحرك فلك البروج مثلا بحيث تكون المنطقة دائرة
اخرى ذاهبة من الجنوب الى الشمال وان تكون الكواكب اي وكما
امكن ان تكون الكواكب في جانب معين من فلك البروج امكن ان
تكون في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشيء سيوجد اي لا يجوز ان
يكون علم الله تعالى بانه سيوجد بالوقت الفلاني هو المخصص له بذلك الوقت
لان العلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد
فالحيثية سابقة على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون منه اي
لا يكون معللة به لان العلة لا تكون مسبوقة بالمعلول واما قال الحكماء
لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العالم الانفعالي والاصحاب
يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين واما
رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكره اي المخصص انما يكون علمه بالمصلحة

التي في حدوث الحادث في ذلك الوقت ان لو وجبت عليه رعاية
الاصلح وسياتي ابطاله واحتج المخالف بان الارادة لو تعلقت
بشي لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره اي بذلك الغرض
الذي هو غيره وهو محال فان قيل انما يكون كذلك ان لم يكن الغرض عايدا
الى الغير وهو الاحسان اليه قلت ينقل الكلام الى الاحسان فانه
يكون اولى فيكون فعله سببا لاستكماله وتركه سببا لنقصانه وبعود ما قلنا
وان تعلقت لا لغرض كان ترجيحا بلا مرجح قيل هذا الشق لم يذكره المص
منها وقد ذكره في المصباح فكانه ترك من الناسخ الاول او البيان لا يتم
بدونه واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها اي لا يحتاج ان تعلقها
لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان تعلقها
بالمراد لغيرها لا لذاتها لكنه ممنوع لا يقال لو كان تعلقها بالمراد لذاتها لوجب
فعله وامتنع تركه فيلزم سلب الاختيار لانا نقول وجود الشي بالاختيار
لا ينافي الاختيار اي انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة
به يستوي فيه الطرفان ووجوب هذا الطرف بشرط تعلقها به فلا منافاة
اذ الاختيار الذاتي لا ينافي الوجوب الغيري فرع على انه تعالى مريد
بارادة مغايرة للعلم والقدرة ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة
ارادته قايمة بذاتها حادثة لا في محل قالوا لو كانت في محل فاما ان يكون

ذاته

ذاته ويلزم كونه محلا للحوادث او غير ذاته فيكون صفة الشي قايمة بغيره
وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته ولا يجوز عندهم كونه محلا للحوادث
لنا على انها غير محدثة وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى
ارادة اخرى والتقدير انها حادثة فيحتاج الى ارادة اخرى ولزم
التسلسل الثاني قيام الصفة بوجهيه لو كانت حادثة فاما ان
يكون قايمة بنفسها كما هو مذهب المعتزلة او قايمة بذاته كما هو مذهب
الكرامية وكلاهما ممتنع اما الاول فلان قيام الصفة بنفسها غير معقول
لاستحالة وجود العرض لا في محل ومع ذلك اي ومع انه غير معقول
كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات
على السواء وكونها جواب سوال وهو انا لا نم لزوم التخصيص من
غير مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص لان ذاته تعالى لا في محل
وكذا هذه الارادة فكان اختصاصه بها اولى وجوابه ان كونها لا في
محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا اي علة للتخصيص لكونه ثبوتيا
وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق هذا اشارة الى ابطال القسم
الثاني وهو ان يكون حادثة قايمة بذاته كما هو مذهب الكرامية **الفصل الثاني**
في ساير الصفات وفيه مباحث **الاول** في السمع والبصر دلت

الحجج السمعية كقوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقوله وهو السميع البصير علم
انه سبحانه سميع بصير وليست في العقل ما يصرفها عن ظواهرها اي لم يقم
دليل عقلي على عدم اتصافه بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن
ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بها اي بتلك الحجج فثبت له تعالى
اعني السمع والبصر ولانه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات على وجه
وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا اعلم ان قوله فيكون عالما الى الآخر مستدرك
لا حاجة اليه مع انه مخالف لمذهب الاصحاب لانهم يقولون بانهما
صفتان متغايرتان للعلم وانما هو مذهب ابي الحسين والكعبي و
الفلاسفة فانهم جعلوا كلا منهما علما خاصا واستدل بان الحي ان لم
يتصف بهما كان ناقصا وهو ممتنع لانه متوقف على ان كل حي
يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان
يمنعهما احتج المخالف بوجهين **الاول** ان سمعه وبصره ان كانا
قديمين لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم لان كل ما سوى الله تعالى
حادث عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال
واجيب عنه بانهما صفتان قديمتان تقتضيان للادراك وهو تعلقهما
بالمسموع والمبصر عند وجودهما **الثاني** السمع والبصر اما تأثر الحاسة او ادراك
مشروط به لان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع

بوصول

١٦٦

بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فهما اما نفس ذلك التأثر او
ادراك مشروط به وهما محالان على الله تعالى واجيب بمنع الصغرى اذ
لا يلزم من حصولهما مقارنين للتأثر [illegible] كونهما نفس التأثر او مشروطين
به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان
صفاته مغايرة بالحقيقة لصفاتنا **الثاني** في الكلام تواتر اجماع
الانبياء واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف
عليه لان مدار اثباتها ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب
لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بانه صادق سواء علمنا
انه تعالى متكلم اولا فيجب الاقرار به اذ كل مقدمة لا يتوقف ثبوت
النبوة على ثبوتها يجب اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور
وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته خلافا للحنابلة والكرامية
لان الحروف والاصوات حادثة لانها مترتبة بعضها مسبوق ببعض
فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب منها وقد تقدم عدم
جواز قيام الحوادث بذاته تعالى او بغيره اي وكلامه ليس بحرف و
لا صوت يقومان بغير ذاته خلافا للمعتزلة فان مذهبهم ان معنى
كونه تعالى متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في جسم مخصوص قيل
في ابطال هذا المذهب انه يستلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو باطل

وفيه نظر لان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام وكونه موجدا
غير قايم بغيره حتى يلزم المحذور المذكور فالنزاع معهم في انهم هل يسمى
الموجد للكلام في جسم متكلما ام لا وهو بحث لغوي نعم نحن نثبت
المعنى النفسي وهم لا يثبتونه بل هو المعنى القايم بذاته المعبر عنه بالعبارات
المختلفة باختلاف الامم المتغيرة بتغير الاعتبار ولا يستبعد ذلك بان
الكلام لغة انما يطلق على الالفاظ لا على المعاني فانه قد يطلق على المعنى
ايضا قال الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد
دليلا المغاير للعلم والارادة لانه قد يخالفهما فان الله تعالى امر ابا لهب
بالايمان مع علمه بانه لا يومن وامتناع ارادته لما يخالف علمه لانه
لو اراد ما يخالف علمه يوجب وقوعه والا لكان عاجزا ولو وقع لكان
علمه جهلا فعلم ان ارادته ايضا غير كلامه والاطناب في ذلك
اي في حقيقة كلامه قليل الجدوى فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب
عن نظر العقول **فرع** خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص و
النقص على الله تعالى مح قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا
كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى لا نزاع فيه احد **الثالث**
في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قام به ونفاه القاضي

والامام

وامام الحرمين والامام الرازي فانهم قالوا انه تعالى باق بذاته لا بصفة زايدة
قايمة بذاته واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا لان ما لا يكون
باقيا يستحيل ان يكون موجبا لبقاء غيره ولا يجوز ان يكون باقيا بنفسه
لاستلزامه افتقار الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها ولا بالذات
للزوم الدور فيكون باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبهذا التقرير اندفع
ما قيل لم لا يجوز ان يكون بقاء البقاء نفس البقاء فلا يلزم التسلسل
وبان كونه باقيا لو كان لبقاء قام به ولا شك ان البقاء غيره لكان
واجب الوجود لذاته واجبا بالغير لاحتياجه في وجوده المستمر الى الغير
... احتج الشيخ على ان البقاء صفة وجودية زايدة على ذات الباقي
بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول
الذات في الزمان الثاني او مشروطه به وذلك حال الحدوث مح ثم
يصير باقيا والتبدل والتغير ليس في ذاته اذ الذات كما لم يكن حادثا
ثم صار ذاتا ولا في عدمه لان التبدل في العدم مح اذ تبدل احدى
الحالين بالاخرى يقتضي ثبوت احديهما ونوقض بالحدوث توجيهه
انه لو صح الدليل المذكور بجميع مقدماته لزم ان يكون الحادث صفة
ثبوتية للحادث زايدة على ذاته لكن التالي بط اما الملازمة فلجريان
الدليل فيه بعينه بان يقال الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا

التبدل والتغير ليس في ذات الحادث ولا في عدم بعين ما ذكرتم فيكون
في صفة زايدة وهي الحدوث واما بطلان التالي فلما مر في بحث القدم
وايضا فانهم لا يقولون به اقول النقض غير وارد فان الحار في الحدوث ان
التغير في الذات اذ الذات لم تكن قبل الحدوث ذاتا ثم صار بعد الحدوث
ذاتا واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه وبقاء الحوادث
مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة
الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء
امرا ثبوتيا زايدا على الذات **الرابع** في صفات اخر غير الثمانية
المذكورة اثبتها الشيخ وهو الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر
الواردة بذكرها وهي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم
كل شيء هالك الا وجهه تجري باعيننا واولها الباقون من المتكلمين وقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين
البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى اي رد العلم
بمعانيها اليه تعالى فيقال نؤمن بما اراد الله تعالى من هذه الكلمات **الخامس**
في التكوين ويسمى خلقا ايضا قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة
فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا كالعنقاء او بحر من زيبق بخلاف متعلق
التكوين والعدم تتعلق بامكان الشيء ضرورة ان القدرة لا تتعلق

بالواجب والممتنع والتكوين بوجوده اي بوجود المقدور والتاثير فيه
قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير يعني يصح ان القدرة مؤثرة في
امكان المقدور ومتعلقة به لان امكان الممكن بالذات وما بالذات
لا يكون بالغير والوجهان المذكوران مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة
فلا يصح ما ذكرتم والتكوين اي الحق في ذلك ان التكوين هو التعلق الحالي
يعني تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك ترتب عليه الوجود
اي وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاد
الموجود والوجود مرتب عليه لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب واذا
كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
السادس في انه سبحانه يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف
لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير
ارتسام اي تلك الرؤية غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن يكون من صح
غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف الرائين في الابصار كالعدم
ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول وهو انه
الانكشاف التام فيدل عليه وجوه سمعية **الاول** ان موسى عليه السلام سال
الرؤية بقوله ارني انظر اليك فلو استحال المسؤول وهو الرؤية لكان

سواله جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها وعبثا ان كان عالما بها وكلاهما
على الانبيا مح قيل ان سوال موسى عم كان عن لسان قومه بدليل قوله
تع حكاية عنهم لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وان سلم
لكن ليس ذلك معصية حتى لا يجوز على الانبيا فان العبث جايز عليهم
وكذلك الجهل ايضا ببعض المعلومات لم علتم انه ليس كذلك **الثاني**
انه تع علقها باستقرار الجبل في قوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني و
هو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به لان بتقدير المعلق به ان لم يقع المعلق
لزم الكذب في كلام الله تع وهو مح وانما قال من حيث هو وجوداي
استقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه علق الروية
بشرط مح وهو استقرار الجبل حال حركته وذلك مح والمعلق على المحال محال
فان المذكور في الآية ليس الا نفس الاستقرار الجبل وهو من حيث هو
ممكن اقول المعلق هو الاستقرار حال التحرك وامكانه مم **الثالث**
قوله تع وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الروية
الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه وعيد للكفار بانهم
يوم القيامة محجوبون عن الله تع وذلك يقتضي ان لا يكون المومنين محجوبين
عنه تع والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار فايدة واذا لم يكن محجوبين فيرونه
واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه

عن الجهة

عن الجهة والمكان لنا مم واستدل بان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض
والطول ليس بعرض انما احتاج الى هذه المقدمة لئلا يقال لا نم ان الجسم مرئي
وانما المرئي سطوح وطول وعرضه التي هي اعراض كما هو مذهب الحكماء اذ
لو كان عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد من الاجزاء الغير المتجزية التي تركب
منها الجسم فيكون اكثر مقدارا من الجزء الذي لا يقوم به الطول فينقسم وكل
منقسم ليس بجزء وهذا خ اذ العرض خلافه او باكثر فيقوم العرض الواحد بمتعدد
وهو مح لما تقدم فثبت ان الطول ليس بعرض بل هو جواهر فرده متالفه
في سمت كما هو مذهب المتكلمين وكذا القول في العرض والعمق فالطول والعرض
والعمق هو الطويل والعريض والعميق وذلك هو الجسم فالجسم مرئي والعرض
ايضا مرئي لما نرى من الالوان وغيرهما فهما مشتركان في صحة الروية و
الا لما اختصا بصحة الروية دون المعدومات فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث
او الوجود والاول عدمي اذ العدم ماخوذ في مفهومه اذ هو الوجود مع
اعتبار عدم سابق فتعين الثاني واعترض عليه بان التاليف عرض اي
لا نم ان المرئي هو الطول بل تاليف الاجزاء بعضها مع بعض وهو عرض
فيكون المرئي هو العرض لا هو الجوهر حتى يكون صحة الروية مشترك بينهما
والصحة عدمية اي سلمنا انهما مرئيان لكن لا نم ان صحة الروية معللة بعلة
فان الصحة عدمية لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم فلا تحتاج الى

سبب اذ الامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياجها الى سبب
فلا نم وجوب كونه مشتركا بين الجوهر والعرض وكونه وجوديا فان المختلفين
قد يشتركان في اثر واحد بالنوع والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون معلله
بعدم اذ تعليل العدمي بالعدمي جايز كما يقال علة العدم عدم العلة وان
سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود فلم لا يجوز ان يمتنع رويته لفوات
شرط او وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر
فيه حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلعل ما هية الله تعالى سانعي هذا الحكم لفوات
شرط كانطباع صورة المرئي في عينيا او اتصال الشعاع الخارج من العين
او الوجود مانع بان يكون ذاته غير قابلة للروية لخصوصية يمنع من ذلك كالحيوة
فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته غير قابلة لهما احتج المعتزلة على نفي
الروية بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار واجيب بان الادراك
هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الروية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا قيل
الادراك اعم من الروية على سبيل الاحاطة فانهم يقولون ادركت الشمس
ولا يريدون رويتها من جميع الجوانب وبان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار
لانه بعض يدركه الابصار المفيد للعموم لكون الجمع المحلى للاستغراق وذلك
لا يناقض ادراك البعض قيل ان الاية في معرض المدح فيكون نفي الابصار
مدحا فيلزم ان يكون الابصار بعضا فيكون المراد عموم السلب وهو ينافي

الايجاب

الايجاب الجزئي الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وكلمة لن للتابيد فيلزم
نفي روية موسى عليه السلام ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القايل و
اجيب بالمنع اي يمنع ان كلمة لن للتابيد لقوله ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه
في الاخرة اقول كلمة لن للتابيد باتفاق النحاة واما قوله لن يتمنوه فالضمير فيه
عايد الى الموت في الدنيا الموصل لهم الى دار الاخرة عند الله خالصة الاية
وهم لا يتمنون ذلك الموت ابدا الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا الاية نفي الروية في وقت الكلام لانه نفي التكليم الا على احد الوجوه
الثلثة المذكورة في الاية وهي قوله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وكل من الثلثة ينافي الروية اما الاول فلان
المشافهة لا يسمى وحيا واما الاخيران فظاهران فينتفي في غيره لعدم القايل
بالفصل واجيب بان الوحي اي لا نم ان الوحي ينافي الروية فان الوحي
عبارة عن كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم مدركا محجوبا عن السامع
او لم يكن ولو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله
او من وراء حجاب لغوا بلا فايدة وانه ممتنع على الله تعالى وفيه نظر فانه انما يلزم
ان يكون لغوا لو لم يكن المراد بالوحي الالهام كما ذكره المفسرون واما
الكلام بسرعة فلا يناسب مقتضى المقام لانه تعالى في معرض بيان عظمته و
سرعة الكلام لا يدل على العظمة الرابع انه تعالى استعظم طلب روية ورتب

الوعيد والذم فقال يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وكذلك رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية اي الى اخر الاية وهي قوله تعالى لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا واجيب بان الاستعظام اي لا نم ان الاستعظام والذم بطلبهم الرؤية بل لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع امكانها الخامس ان الابصار في الشاهد يجب اذا كانت الحواس سليمة والشيء جائز الرؤية مقابلا للرائي كالجسم المحاذي له او في حكمه كالاعراض القائمة به فانها في حكم محالها المقابلة والصورة المحسوسة في المرآة فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لكان يكون تحضر لنا جبال لا نراها والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في حيز وجهة وقد تقدم استحالته وسلامة الحاسة حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه الآن واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث

لها تقوى على هذا الادراك اولم يكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط فان تلك الشروط معدات متى شاء خلقها ومتى شاء لم يخلقها كما في العاديات لم قلتم انه ليس كذلك السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لما تقدم من نفي الجسمية ولواحقها عنه وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي و اجيب بمنع الكبرى وبمنع دعوى الضرورة فيها لاختلاف العقلاء فيه فلو كانت ضرورية لما اختلفوا في صدقها والنقض بابصاره تعالى ايانا فان الله تعالى يبصرنا بالاتفاق مع انا لا نقابله ولا ننطبع صورة منافية تعالى الله عن ذلك وللقائل ان يقول ان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله تعالى ايانا بواسطتها فلا يتوجه النقض

الباب الثالث في افعاله وفيه مسائل الاولى

قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا وهذا هو الجبر وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للافعال واقعة بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة الله تعالى في العبد بمعنى انه تعالى يوجد في العبد قدرة وارادة توجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وعليه اهل التحقيق من اهل السنة فلا جبر

ولا تفويض بل منزلة بين المنزلتين وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله
باختياره اى لا على وجه الايجاب وهو المذهب ومنع اى قول المعتزلة
بوجوه الاول ان الترك اى ترك الفعل ان امتنع عليه حال الفعل كان
مجبرا فى فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو الذى يتمكن من الفعل والترك
وان لم يمتنع الترك عليه بل يمكن منه احتاج فعله الى مرجح لكونه ممكنا منهما
معا فلو لم يكن هناك مرجح للفعل لزم الترجيح بلا مرجح يوجب للفعل والا اى
ان يوجد وان لا يوجد فاما ان يتوقف وجوده على مرجح آخر اولا فان
الاول لم يكن المرجح المفروض مرجحا تاما هف وان كان الثانى لزم الترجيح
بلا مرجح لا يكون من العبد دفعا للتسلسل اذ لو كان من العبد لاحتاج
الى مرجح آخر ويعود التقسيم اليه ويتسلسل ويلزم الجبر لان عند وجود ذلك
المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا يكون العبد مختارا قيل ان المعتزلة
يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب
وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل له مرجح وهو الارادة وجب الفعل
ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنظر الى القدرة
وحدها وايضا ان هذا الدليل ينفى كون الله تعالى مختارا لامكان اقامة الدليل
بعينه فيه لا يقال فرق بينهما فان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة
يخلقها الله تعالى فيه دفعا للتسلسل وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة

اخرى لانا نقول انه لا يدفع التقسيم المذكور والفرق بين المدلول مع
الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل الثانى انه لو وجد فعله
باختياره لكان عالما بتفاصيله لان القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى لان
نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها من حصول
بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى
فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط
الفاعل للحركة البطيئة بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف اختيارها اى
اختيار تلك السكنات وذلك باطل بالضرورة قيل هذا مبنى على البطوء
لتخلل السكنات وقد مر بطلانه الثالث لو اختار العبد اى لو كان العبد
مختارا وناقض مراده مراد الله تعالى كان يريد العبد ايجاد حركة ويريد الله تعالى
عدمها لزم جمعهما ان وقعا معا او رفعهما ان لم يقعا او الترجيح بلا مرجح
ان وقع احدهما دون الآخر فان قدرته تعالى وان كان اعم من قدرة
العبد بمعنى انه تعالى قادر على مقدور العبد وعلى غير ذلك لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور المعين على السواء اى قدرته مساوية لقدرة العبد
بالنسبة الى هذا المقدور لاستقلال كل منهما بالتأثير فى هذا المقدور
فوقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ التفاوت بين
القدرتين فى الامور الخارجية لا مدخل له فيما نحن فيه قيل لا نم تساوى

القدرتين بالاستقلال بالتاثير بل هما متقارنان بالقوة والضعف فالضعيف
وان قدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه
من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وح جاز فيما نحن فيه عدم
وقوع تلك الحركة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح احتجوا اي احتجت المعتزلة
على ان افعال العباد منوط باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان
العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه لانه ح تكون افعاله جارية مجرى حركات
الجمادات وقبح تكليف الجمادات ضروري لكن التالي باطل بالاتفاق
واجيب بانه اي لزوم قبح التكليف مشترك اذ المامور عند استواء
الدواعي وعدم وجود داعية ممتنع وعند رجحانه واجب فالفعل المامور به
لا يخرج عن وجوب الحصول وعن امتناعه فلا يكون العبد موجدا له باختياره
وقدرته اذ لا اختيار بالنسبة الى الواجب والممتنع فقبح التكليف
به كما يقبح بما لا يكون مقدورا وللقايل ان وجوب الفعل مع الداعي
لا ينافي الاختيار اذ تساوي الفعل والترك انما هو بالنظر الى القدرة
وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم
اللاوقوع امتنع والا لزم الجهل على الله تعالى فقبح التكليف لما م وللقايل
ان يقول ان العلم تابع للمعلوم فلو كان موجبا له لزم الدور وايضا
ذلك يوجب ان لا يكون الواجب مختارا ومع هذا فانما يقبح التكليف

لوكا

لو كانت افعاله معللة بالاغراض وليس كذلك لما مر ولقوله تعالى لا يسال عما يفعل
واما الثاني اي المنقول فهو ايات مختلفة الماخذ الماخذ الاول الايات
التي اضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل
سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب
رهين من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان
يتقدم او يتاخر وعورض بنحو قوله تعالى خالق كل شيء خلقكم وما تعملون من
يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم **الثاني** الايات المشتملة
على الوعد والوعيد بها والذم والمدح عليها وهي اكثر من ان تحصى و
واجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت قبله اي المقتضي للمدح
والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة
دون الافعال وهما كتبتا قبل وجوده كما قال عليه السلام السعيد من سعد في
بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال امارات اي الاعمال
الصالحة امارات للسعادة وغير الصالحة امارات للشقاوة وترتب
الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات اي
ان قيل لو كانت السعادة والشقاوة جبلية لا مدخل للافعال فيها فلما
ترتب الثواب والعقاب على الافعال ليس من حيث ان الافعال الصالحة

موجبة للثواب والافعال الغير الصالحة مقتضية للعقاب بل من حيث
انها معرفات وامارات للثواب والعقاب **الثالث** اعتراف
الانبياء عليهم الصلوة والسلام بذنوبهم لقوله تع حكاية عن ادم عليه السلام
ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه سبحانك انى كنت من الظالمين و
عن موسى عليه رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله تع حكاية عن موسى
عليه ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ونظايره **الرابع**
الايات الدالة على ان افعاله لا يتصف بصفات افعال العباد من الظلم
والاختلاف والتفاوت لقوله تع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك
بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ويلزم من ذلك ان
لا يكون افعال العباد مخلوقة له تع اذ لو كانت مخلوقة له لكانت افعال
العباد افعاله وكل ما يكون صفة لافعال العباد كالظلم والتفاوت و
الاختلاف يكون صفة لافعاله تع لكن ذلك بط لدلالة الايات المذكورة
على نقيضه واجيب بان كونه ظلما اعتبار يعرض بعض الافعال بالنسبة
الينا لقصور ملكنا واستحقاقنا اذ الظلم عبارة عن التصرف فى الغير
او فى حقه من غير استحقاق واما بالنسبة اليه تع فلا ظلم لانه مالك
لجميع الاشياء ملكا تاما ما لا استحقاق وذلك اى كون الظلم صفة اضافية

بعرض للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارى تع مجردا
عن هذا الاعتبار لجواز صدوره عنه ثم يعرض له بالنسبة الينا اضافة
لا بالنسبة اليه ثم فلم انه ليس كذلك واما نفى الاختلاف والتفاوت ففى
القران وخلق السموات اذ الكلام فيهما كما يدل عليه صدر الايتين
كيف ومخلوقاته تع متفاوتة فى الرتبة والزمان والشرف وغير ذلك
من انواع التفاوت واعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية
بينما نراوله اى نباشره من الافعال وبين ما نحسه من الجمادات من
الحركات ودادهم قايم البرهان اى منعهم البرهان القايم وهو برهان
الجبر عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا يعنى ان يكون مستقلا بالكلية
لا يكون لغيره فيه مدخل جمعوا بينهما اى بين تلك التفرقة البديهية وبرهان
الجبر المتقدم ذكره وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تع وكسب العبد
على معنى ان العبد اذا صمم العزم على اصدار الفعل وهو معنى الكسب فان
الله تع يخلق الفعل فيه فالعبد وان لم يكن موجد الافعال بنفسه لكنه كالموجد
لها فلذلك جاز الاضافة اليه والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد
وهو ايضا مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرته
تع فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا ويعود المحذور ولصعوبة هذا المقام
اى مسئلة خلق الافعال انكر السلف على الناظرين فيه لان المناظرة فيه

يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحه والقول بالشريك **الثانية** انه تعالى
مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر وارادته تعالى تابعة
للعلم على معنى ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو مريد له وكل ما علم عدمه فهو غير
مريد لوقوعه لانه موجد الكل ومبدعه على سبيل الاختيار كما مر وكل من
اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد لما تقدم من ان اختصاص ايجاده بوقت
دون وقت يتوقف على الارادة ولانه علم ممن يموت على كفره
عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق
الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا نعم النهي ربما يتعلق بالمحالات و
لكن التمني على الله تعالى محال بالاتفاق ولقائل ان يقول وجود الايمان
ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق
ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وذهب
المعتزلة الى ان كل ما امرنا الله تعالى فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه
فالارادة عندهم توافق الامر اي كل ما هو مامور به فهو مراد وكل ما نهي
عنه فهو مكروه احتجت المعتزلة على انه تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل
لبعضها وهو المامورات بوجوه **الاول** ان الكفر غير مامور به اتفاقا
فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به اذ الارادة مدلول
الامر او ملزومه كما استدلوا عليه في كتب اصول الفقه **الثاني** لو كان

الكفر

٣٥

الكفر مرادا لوجب الرضاء به اذ الرضاء بقضاء الله تعالى واجب اجماعا
والرضاء بالكفر كفر **الثالث** انه لو كان الكفر مرادا لكان الكافر
مطيعا بكفره لان الطاعة مراد المطاع **الرابع** قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر والرضاء هو الارادة واجيب بان الامر قد ينفك عن الارادة
هذا جواب عن الاول من الوجوه الاربعة وتقريره انا لا نم انه لو كان
الكفر مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارا دة
لكنه قد ينفك كامر المختبر مثلا اذا ظن زيد ان عبده يشرب الخمر وهو يكره
ذلك ثم يريد ان يختبره حتى ينظر هل يأتي بذلك ام لا فيقول له اشرب
الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك الامر عن
الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولم يكن مامورا به قيل انما يلزم
جواز الكفر دون الامر به لو جاز انفكاك الارادة عن الامر وهو مم ارادة
وما ذكر من بيان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود الارادة
بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود
الملزوم بدون اللازم والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
هذا جواب عن ثاني الوجوه الاربعة وهو انا لا نم انه لو كان الكفر مرادا
لوجب الرضاء به قوله لوجب الرضاء بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك
ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقضي قضاء الله

والرضاء انما يجب بقضاء الله تعالى دون مقتضى قضائه وهو المقضي فلا يتم
ما ذكرتم والطاعة موافقة الامر جواب عن ثالث الوجوه وهو انا لا نسلم
ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل
مراد المطاع قلنا ممنوع بل هي موافقة الامر وهو غير الارادة بل ينفك عنه
كما عرفت في الجواب الاول وح لا يكون الكافر مطيعا فان ما اتى به
من الكفر غير مامور به والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب او ترك
الاعتراض هذا جواب عن رابع الوجوه وهو انا لا نم ان الرضاء
هو الارادة مطلقا حتى يتم كلامكم بل هو ارادة الثواب من الله تعالى
في حقنا او ترك الاعتراض بمعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهو انه
تعالى لا يريد الثواب للعباد بالكفر او لا يترك الاعتراض عليهم به وقالت
الحكماء في كيفية الشر في قضائه تعالى الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك
او الخير فيه غالب كالموجودات في هذا العالم واعتبر النار مثلا فان
فيها شرا من حيث انه يتاذى به في بعض الاحوال حيوان ما الا ان
فيها منافع كثيرة والمقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع اذ لا يمكن
وجود النار وهي على طبيعتها التي تحصل منها الخيرات المنوطة بها الا
بحيث يكون مولمة للحيوان اذا لاقاها والحكمة الالهية التي هي ينبوع الخير
تقتضي حصول القسمين اما الاول فلانه لو لم يوجد لكان لاشتماله على الشر

العليل

العليل لكن ذلك يفضي الى لزوم ما هو اشد محذورا منه وهو الشر الكثير
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني فقط وجهه على
ما ذكر واستواء موارد الشرور والخيرات فانهم لم يجدوا الى خيره اقل
ولا مساو فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مرضي به بالعرض **الثالثة**
في التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح
لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لكي يستقبح فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة
اليه قبيحا واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه
والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح قالت المعتزلة
القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او بصفة قائمة به فقبيح من الله تعالى كالقبيح
منا اذ ما بالذات وما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذا الحسن اي هو
ما يكون حسنا في نفسه وحسنه لذاته او لصفة قائمة به فيحسن من الله تعالى
كالحسن منا لما عرفت في القبح ثم ان منهما اي من الفعل القبيح والحسن
ما يستبد العقل بدركه ضرورة اي بديهة كانقاذ الغرقى والهلكى اي حسن
انقاذهم وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار فانه مشتمل على
صفة المضرة وكل مشتمل على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع لاشتماله
على صفة المنفعة ولذلك اي لاجل ان العقل يستقل فيما ذكرنا من الصور

الحكم بهما اى بالحسن والقبح فيما ذكرنا المتدين اى المتمسك بكتاب سماوى
وغيره كالبراهمة وهم حكماء الهند وانهما اى الفعل القبيح والحسن ما ليس للعقل
اى لا يستبد العقل بدركه لا ضرورة ولا استدلالا بل يحتاج الى الاعلام
بالشرع لمعرفة الشارع بجهة الحسن والقبح فيهما ككون حسن صوم آخر
رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا فى الرد على المعتزلة المراد بالحسن
والقبح ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم او نقص كالجهل او يكون ملايما
للطبع كاللذة او منافرا كالالم فانه يطلق الحسن والقبح عليهما فلا خلاف
فى كونهما عقليين اذ لا حاجة فى معرفة الكمال والنقص والملايمة والمنافرة
الى الشرع بل العقل مستقل بادراك ذلك وان كان ما يتعلق به فى الآجل
ثواب كالصلوة وعقاب كالزنا فانه يطلق الحسن والقبح عليهما ايضا فالعقل
لا مجال له فيه اى فى ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع وكيف لا يكون
مستفادا من الشرع وقد بان فى مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير
مختار فى فعله ولا يستبد بتحصيله بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار
فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا وانما يوصف بهما افعال المختارين **الرابعة**
فى انه تعالى لا يجب عليه شى والا لكان يحكم حاكم فان الوجوب حكم وامتنع
ثبوت الحكم بدون الحاكم والتالى باطل اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه
شى فان لم يستوجب الذم تركه لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يلزم

تاركه وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله اعنى الفعل الذى
وجب عليه وسوغ والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان
يفعل ما يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهى الى
حد الالجاء فقيل هذا التقريب يمكنه ان يفعل ابدا فيكون التوسط
عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه فلا يكون واجبا ومنها الثواب على
الطاعات فان ارتكابه لافعال الشاقة تقتضى فى حكمه القادر العادل
الغنى ان يعوضه بالثواب فقيل تلك الاعمال لا تكافى للنعم السابقة
التى لله تعالى فى حق العباد كالوجود والصحة وسلامة الاعضاء والرزق
مدة الحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى عدده فكيف يقتضى مكافاته ومنها
العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل هو صفة فله عفو اذ ليس له فى اسقاطه
ضرر ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا فقيل الاصلح
للكافر الفقير ان لا يخلق لئلا يكون معذبا فى الدارين ومنها
ان يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد فان
الواحد منا اذا علم قبح شى وعلم استغناءه عنه استحال ان يفعله فكذا
فى الغائب وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى
الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض وهى تحصيل المصالح ودفع
المفاسد خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء بوجوه **الاول** انه لو فعل لغرض

لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره لان كل فاعل فعل فعلا لغرض
سواء سواء كان جلب منفعة مصلحة او دفع مفسدة فلا بد وان يكون
حصول ذلك الغرض اولى به من عدم حصوله اذ لو تساويا بالنسبة اليه
لم يحصل الداعي الى فعله فامتنع فيه الفعل واذا كان ذلك الغرض اولى
به استفاد بذلك الفعل تحصيل الاولى فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره
وهو مح لانا نقول غرضه تحصيل مصلحة العبد توجيهه لا نم ان كل من يفعل
فعلا لغرض كان اولى بالنسبة اليه وانما يلزم ان لو كان ذلك الغرض
راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا
كان كذلك لجاز ان يكون غرضه تحصيل مصلحة العباد ولا يلزم النقصان
الذاتي ولا الاستكمال بالغير لان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها
ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل اذ الغرض
لا بد وان يكون راجحا لانا نقول يصح انتفاء الرجحان على تقدير التساوي
لجواز ثبوت الرجحان في نفس الامر وان تساوى الطرفان بالنسبة الى
الفاعل لانا نقول الرجحان في نفس الامر لا يكفي في كونه غرضا باعثا
على الفعل فان الفعل عند تساوي داعيتي الفعل ممتنع الوقوع سواء
كان في نفس الامر راجحا او لم يكن والا اي وان لم يستويا بالنسبة
اليه تو بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه لزم الاستكمال بالغير

الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء اي من غير توسط تلك الافعال
مقدور لله تعالى لانها من قبيل الممكنات وكل ممكن مقدور له ابتداء فلا يعلم
فجعلها غايات عبث لانها ح تكون حاصلة من غير استتباع الغير
اياها وذلك ينفي كونها غايات اذ الغاية تكون تابعة للغير في الوجود
ومتواى العبث ينافي الغرض فعلى تقدير كونه غرضا لا يكون غرضا بل
لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة مح لا لقدر الله تعالى على
الجادة بدونها اقول قد ثبت انه تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء فلا يكون
لغيره دخل في وجود شيء حتى يمتنع بدونه الثالث الغرض من اختصاص
الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله لزم ان يكون الحادث مح
لامتناع تاخر الشيء عن غرضه وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث
لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله لكن كلا اللازمين بط اما الاول
فلاستحالة وجود الحادث قبل ما اوجد واما الثاني فلانه خلف
وان وجد وقته اي ان وجد الغرض في وقت وجود الحادث
فلا محالة يكون ذلك الغرض مختصا بذلك الوقت مح عاد الكلام
في اختصاصه به اي اختصاص ذلك الغرض بهذا الوقت بان
نقول الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اوسعه
والاول يوجب المحذور المذكور والثاني يوجب نقل الكلام بعينه

اليه ولزم التسلسل او التنزيه عن الغرض وهو المطلوب واتفقت المعتزلة
على افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه
عبث وهو على الحكيم تعالى محال واجيب بان العبث المذكور في قولكم العبث
على الحكيم تعالى محال ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى فيكون استدلالا لا
على الشيء بنفسه وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا وتقريره اي
تقرير استحالته عليه تعالى ثانيا **السادسة** قالت المعتزلة الغرض من
التكليف التعريض اي تعريض العباد المكلفين لاستحقاق التعظيم
بالثواب بسبب ارتكابهم المكلف به فان التفضل والتبرع به اي
بالتعظيم بدون استحقاق ذلك الشخص للتعظيم قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى
قلنا مبناه اي مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله
وقد تقدم بطلانه ومع ذلك فالتفضيل انما يقبح ممن يتصور له النفع و
الضرر واحتج منكر التكليف بان العبد مجبور في افعاله لما مر من قبل
فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات فيقبح تكليفه ضرورة
انه يقبح تكليف الجمادات ومن يجري مجريها ولانه ان عري عن الغرض
كان عبثا فيقبح فلا يقع من الحكيم تعالى وان كان لغرض فذلك الغرض
لا يكون له تعالى لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيقبح
التكليف واجيب بان حاصل التكليف ايذان اي اعلام من الحق

للخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اهل الجنة والنار وفرقا بين
السعداء والاشقياء فان المميل سعيد والمائل شقي والامتثال والاباء نا ،
علامات ومعرفات لا موجبات وحكمه اي واذا كان التكليف
عبارة عن الامرين المذكورين فلا نم قبح التكليف وامتناع العراء عن
الغرض وامثالهما وانما يمتنع ان لو استدعى حكمه علة لكن ذلك باطل فان
حكمه لا يطلب لميته ولا يسال عليه بغرض ولا بغرض عليه بانكم لم خصصت
الثواب ببعض وسال ولا يسال عنه كما قال الله تعالى لا يسال عما يفعل
وهم يسالون **الكتاب الثالث** في النبوات وما يتعلق بها كمباحث
الارواح وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة وفيه ثلثة
ابواب **الباب الاول** في النبوة وفيه مباحث **الاول** في احتياج الناس
الى النبي لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه
من غذائه ولباسه ومسكنه وصلاحه وغيرها لا يتم الا بمشاركة آخر
من ابناء جنسه ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله
بازاء ما ياخذ منه من عمله ومعارضة وهي ان يعمل كل ما يعمله الآخر بان
فيما بينهما يعني اي يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالماكل
مثلا او النوع كتدبير المدن احتاج اي الانسان الى عدل متفق عليه
اذ كل واحد من تلك الاشخاص يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من

يزاحمه في ذلك ويدعو شهوته وغضبه الى الجور وعلى الغير ولا يندفع
ذلك الا بعدل يحفظ شرع لان ذلك العدل لا يتناول الجزئيات الغير
المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية يحفظ وتلك هي الشرع فوضعه شارع
ويبين قواعده على الوجه الذي ينبغي يختص بآيات ظاهرة ومعجزات
باهرة يدعوا الى طاعته ويحث على اجابته ويصدق في مقالته بوعد
المسيء بالعقاب ووعد المطيع بالثواب حتى يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية وهو اى الشارع الموصوف بهذه الصفات
النبي **الثاني** في امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك
او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقولنا مقرون بالتحدي احتراز
عن الكرامات وقولنا مع عدم المعارضة احتراز عن السحر والشعبذة
مثل ان يمسك مثال للترك الخارق للعادة عن القوت مدة غير معتادة
وهو مع ذلك محفوظ القوة لانجذاب النفس اشارة الى جواز مثل هذا
الامساك المذكور الى عالم القدس واستتباع القوى موقفت اى القوى
البدنية عن افعالها كالهضم والتغذية والتحليل وغيرها فلم تحلل منه ما يتحلل
من غيره فاستغنى عن البدل الذي يحتاج اليه غيره ليقوم بدل المتحلل
كما ان المريض بالامراض الحارة الى صوم وقع فيها هذا الحال لا يكون
هذا مزيلا للاستبعاد عما ذكره لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد

المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الرديه لم تطلب الغذاء مدة لو انقطع اى
الغذاء مثله اى مثل هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك واليه
اى الى ما ذكرنا الاشارة في قوله عليه السلام في صوم الوصال حين واصل
فواصل اصحابه فنهاهم عنه فقالوا الست تواصل فقال عليه السلام لست كاحدكم
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فان المراد ليس الاطعام والسقي الظاهر
بل ما تقدم ذكره على ما لا يخفى واعلم انه يقع التحلل في حال انجذاب النفس
الى جناب القدس اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض
الحار لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة
ومع ذلك في المرض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال
الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جانب القدس ما للمريض من اشتغال
الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج
الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جانب القدس معنى
ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم
المعين فالمتوجه الى جانب القدس اولى بانحفاظ قوته وان يخبر هذا
مثال للفعل الخارق وهو على قسمين لانه اما ان يكون باللسان او
بالجارحة اخرى الاول هو ما يذكره الآن والثاني قوله فيما بعد وتفعل
ما لا يفي منها عن الغيب بان يقع له اى للنبي هذا اشارة الى سبب الاخبار

بالغيب في اليقظة ما يقع له بل لغيره ايضا في النوم عن النفوس الواردة
بسبب الحواس الظاهرة تتصل بنفسه لقوتها ونقائها عن الشواغل
البدنية بالملائكة العظام اي الجواهر الروحانية الشريفة التي بها صور
الموجودات كلها من الازل الى الابد فتنتقش بما فيها اي في الملائكة
العظام من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا كما تنتقش الصورة التي
في المرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع ما بينهما فيدرك نفس النبي
ما هو منتقش في تلك الجواهر من المغيبات على وجه كلي فانها هذا اشارة
الى كيفية انتقاش تلك الجواهر بصور الجزئيات من الازل الى الابد اسباب
وعلل لوجوداتها اي لوجودات الجزئيات مدركة لذواتها اي لذوات
الجزئيات او لذوات تلك الجواهر انفسها ولما تتوقف عليها اي لما
تتوقف على الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث
السابقة او لما تتوقف على تلك الجواهر انفسها فتكون صور الجزئيات
من الازل الى الابد مرتسمة في الجواهر المذكورة فتنتقل اي اذا
انتقشت نفس النبي صور تلك الجزئيات فتنتقل تلك الصورة منها
الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنتقل منها الى
الحس المشترك فيرى تلك الصورة كانها مشاهد المحسوس وهو الوحي و
ربما تعلو الى النفس وتشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مخاطب

مشاهد

مشاهد مخاطبة بان تركب المتخيلة صورا مناسبة لتلك الجواهر
وتشبهه فيكون نزول الكتاب بهذا الوجه لاستحالة نزول العقول و
تكلمهم وتفعل اي النبي ما لا يفي به منه اي قوة امثاله مثل ان ينبع
الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عليه السلام وانفجر عن خلال
اصابعه وبنانه كما نقل عن نبينا عليه وبان يسلط الله تعالى هذا اشارة
الى السبب في ذلك على مادة الكائنات فتتصرف نفسه فيها كما تتصرف
في اجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته
فتفعل فيه ما تشاء ولهذا كان تاثير النفوس في عالم العناصر
اكثر من تاثيرها في عالم الافلاك هذا اي هذا التقرير في امكان
المعجزات على راي الحكماء واما على راينا فالله سبحانه قادر على
جميع الممكنات وفاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده
بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتاب عليه **الثالث**
في اثبات نبوة نبينا عليه السلام والذي يدل عليها انه عليه السلام
ادعى النبوة بالاجماع وبالتواتر واظهر المعجزة لانه اتى بالقران
وتحدى به وطلب المعارضة من الفصحاء وبلغاء العرب قال
الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
ولم يعارض بل عجز واعن ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوا ولو قدر

دواعيهم عليها ولم يصيروا المحاربة والاراقة دماء انفسهم مع قدرتهم
على الاسهل ولو عارضوا لاشتهرت لتوافر الدواعي على نقلها واخبر
عن المغيبات كقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين فكان كما اخبر لان الروم
قد غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك
القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وكان كما اخبر وانما سميت مكة
معادا لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل يطوف في البلاد
ثم يعود وقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله
اولي باس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا عمر الى قتالهم وعند بعضهم
اصحاب صفين يعني معاوية وقد دعى علي الى قتالهم وح يكون معنى
قوله او يسلمون اي ينقادون وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم و
عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار
من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم
الاية يعني بني اسرائيل اذ اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم
وديارهم واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل قوله
منكم وبدليل قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين

في صدر الاسلام وقوله عليه الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا وكانت خلافة الخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عليه اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر وهذا اخبار عن بقائهما بعده وكان كما اخبر
وللعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين وللعباس حين اعجز
نفسه عن الفداء يعني لما اسره النبي عليه واسر معه ابن اخيه عقيل
بن ابي طالب ونوفل بن الحرث وقال له افد نفسك وابن اخيك
فان ذا مال فاعجز نفسه عن الفداء وقال لا مال لي قال له النبي عليه
اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وهي زوجة العباس
وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا
فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم بهذا احد غيري وانك لرسول ل
الله واسلم هو وعقيل واخباره عن موت النجاشي ملك اليمن في
اليوم الذي مات فيه فانه روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي
عليه قال صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى وصلى بهم اربع
تكبيرات ثم ساعت الاخبار بانه مات في ذلك اليوم وما يحدث
من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كما هو مذكور في باب
الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب الحديث كالنبية بعداد

روى ابو بكر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ينزل ناس من
امتى بغائط يسمونه بصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليها جسر يكثر اهلها
ويكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض
الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة
يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد
بذلك المصر بغداد فى تلك الغارة ثلث فرق كما اخبر به النبى عليه م
ونار بصرى وهى مدينة بالشام فان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم
الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى و
كان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز
سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاء منها بحيث رأيت
من بصرى وما كان من اقاصيص الاولين كما هو مذكور فى القران والاحا دينة
من غير ملاحظة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من
التخطيه وبلوغ هذا المبلغ العظيم فى الحكم النظرية والعملية بعدما علم ونما
ونقل عنه معجزات أخر كانشقاق القمر روى انس بن مالك رضى الله عنه
ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى
راوا الحراء بينهما وتسليم الحجر روى جابر قال قال رسول الله صلعم انى لاعرف

حجرا بمكة كان يسلم على قبل ان ابعث وفى التمسك بهذا الحديث نظر لان
صدق هذا الكلام يتوقف على ثبوته فلو اثبت به لزم الدور ونبوع
الماء من بين اصابعه قال جابر رضى الله عنه عطش بالحديبية ورسول
الله صلعم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا
ماء نتوضأ به ونشرب فوضع النبى عليه يده على ركوة فجعل الماء يفور
من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا
مائة الف لكفانا كنا خمسمائة وحنين الجذع قال جابر رضى الله عنه كان
النبى صلعم يستند الى جذع نخلة من سوارى المسجد ويخطب فلما صنع له
المنبر فاستوى صلعم صاحت النخلة التى كان يخطب النبى صلعم حتى كادت
تنشق فنزل النبى صلى الله عليه وسلم فاخذها يضمها اليه فجعلت تئن انين
الصبى الذى يسكت حتى استقرت وشكاية الناقة وقال يعلى بن مرة
النقى ثلثة اشياء رأيتها من رسول الله صلعم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير
فلما رآه البعير جرجر ووضع جرانه فوقف النبى صلعم فقال اين صاحب
هذا البعير فجاءه فقال له بعينه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل
بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره يشكى كثرة العمل
وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر اى صوت وجران البعير مقدم عنقه
وشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر رضى الله عنه ان يهودية

من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلعم فاخذ رسول
الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله
صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم
قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها
رسول الله صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلايل النبوة
وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينهما وهو الاعجاز متواتر كما في
شجاعة علي وسخاوة حاتم وهو يفيد القطع واذا ثبت انه عليه اظهر المعجزة
فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك
اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل للملك ان كنت صادقا في دعوي فخالف
عادتك وقم في مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه في دعواه وقطع
بتصديق الملك اياه وايضا لمجموع سيره وصفاته المتواترة كملازمة
الصدق فان احدا ما سمع منه في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا
كذبا لا قبل النبوة ولا بعدها ولو صدر عنه ذلك لاشتهر لتوفر دواعي الاعداء
على تشهير ذلك والاعراض عن الدنيا مدة عمره مع الاقتدار عليها
قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى
فلم يلتفت اليهم والسخاوة في الغاية حتى عاتبه الله بقوله ولا تبسطها كل البسط

والشجاعة

والشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد و
يوم حنين ولهذا اذا اشتدت الباس اتقى به الناس والفصاحة التي
افحمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء فقال خطيب مصقع اي
بليغ والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال
عليه ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وانه مع ذلك لم يظهر منه غرض فتور
ولا في اصراره على الدعوى كلال ولم يتغير عن المنهج الاول ومعلوم
ان المزور لا يكون كذلك والترفع عن الاغنياء والتواضع للفقراء
لا يكون خبر لقوله لمجموع سيره الا للانبياء فان كل واحدة من هذه
الخصال وان فرضنا انها لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا
انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي
في كتاب المنقذ قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل اذ كل ما حسنه
العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فمقبول سواء ورد به الشرع او لم
يرد وما قبحه فمردود وما توقف فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه
فمستحسن عند الحاجة مستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقول
ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان
عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا
فاذا في العقل مندوحة اي سعة عن النبي عليه قلنا انه مبني على الحسن

والقبح العقليين وقد سبق بطلانه مع انه لبعثة الرسل فوايد لا تحصى
منها ان تعرف الحجة فانها ان لم تكن معلومة عند الخلق ففايدته ظاهرة
وان كانت معلومة فالفايدة تاكيد العقل بالنقل وبسط الشبهة
التي يصعب دفعها ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه ولم يجزم بثبوته ونفيه
كبعث الاموات وحال الجنة والنار فينقطع عذر المكلف من كل
الوجوه واليه اشار بقوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى ومنها ان يبين حسن ما يتوقف
العقل فيه ولم يستقل بمعرفة حسنه وقبحه وتفصيل ما حسنه اجمالا فان
العقل يتوقف في حسنه وقبحه وتفصيل ما حسنه اجمالا فان العقل وان
حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل ومنها ان
يبين وظايف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة
لاستحفاظ التذكر كالصلوة وما يجري مجراها وغيرها كالزكوة وصلة
الرحم والبر الى الوالدين ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم
لحفظ النوع كما علم في الفصل الاول من هذا الباب ويعلم الصناعات
الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش كالغزل والنسيج والخياطة والبناء
فان توقف هذه الصناعات وامثالها على استخراجها بالتجربة والالهام

ضرر عظيم ومنها ان يعلم منافع الادوية وخصايص الكواكب الثابتة
والسيارة واحوالها التي لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي
بها الاعمار اذ ذلك انما يحصل بتكرار الادوار وايضا فالعقول متفاوتة
والكامل نادر والاستقلال على تقدير التسليم انما هو للعقل الكامل
ولا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم قالت اليهود ده
لو كان محمد نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكن التالي بط لان من
اقواله ان شريعة موسى منسوخة وذلك بط لانه لا يخلو اما ان يكون
في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر
كاصل دينه لان كل واحد من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على
نقلها والتالي بط بالاجماع وان لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوامه
امتنع نسخه والا لزم الكذب على الله تع وان لم يكن في شرعه ما يدل على
النسخ ولا ما يدل على التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة لان
الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة لكن شرع موسى ليس كذلك
لان التكاليف المعينة في شرعه كانت متوجهة على الخلق الى زمن عيسى
عليه السلام بالاتفاق فعلم ان شريعة موسى عم غير منسوخة فلا يثبت
نبوة محمد عم فلما كان فيه ما يمنع نسخه ولم يتواتر اذ لم تتوفر الدواعي
الى نقله تتوفرها الى نقل اصل دينه او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهر

ودوامه امتنع نسخه والا لزم
الكذب على الله تع وان لم يكن
في شرعه لا ما يدل على صح

الا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر **الرابع**
في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضيلة من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان
كل معصية كفر فيلزم تجويزهم الكفر على الانبياء والاخرون قيل هم الروافض
جوزوا الكفر اي اظهار كلمة الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بل
اوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وعدم اظهار الكفر مفض اليه فيحرم فيجب الاظهار ومنع
بانه لو جاز ذلك اي اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى
الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الناس في ذلك الوقت
منكرون له بالكلية فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا
الاقدام على الكباير والصغاير تعمدا وقوم وهم اكثر المعتزلة منعوا
عن تعمدها اي الكباير وجوزوا تعمد الصغاير واصحابنا منعوا
الكباير مطلقا فلم يجوزوها لا عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغاير سهوا
لنا انه لو صدر عنهم كفر وذنب اي كبيرة لوجب اتباعهم فيه لقوله
تعالى فاتبعوه اذ الامر للوجوب وهو باطل اجماعا قيل هذا لا يدل على عدم
جواز صدور الكفر منهم في حال البعثة وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر
بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمأمور على الوجه الذي صدر من

المتبوع وذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال البعثة والذنب سهوا
وكلاهما جاير علينا اتفاقا ولكانوا معذبين باشد العذاب لان
درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان
صدور الذنب عنه افحش وكان عذابه اشد كما اوعد الله تعالى نساءه
بقوله يضاعف لها العذاب وزاد في حدود الاحرار فان حد الحر
ضعف حد العبد فانه ليس ذلك التضعيف والزيادة الا لزيادة كمال
نسائه على نساء غيره وزيادة كمال الاحرار على العبد واللازم باطل
بالاجماع قيل انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب
عمدا وليس كذلك وهذا الاعتراض يرد على الادلة المذكورة بعد ذلك
ايضا ولو كانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان
لكن التالي باطل والا لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا ولم يقبل شهادتهم لانهم حينئذ يكونون
فاسقين والفاسق لا يقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
الآية لكنهم مقبول الشهادة والا لكانوا ابعض حالا من عدول الامة
وايضا ينفر الخلق منهم ولم يعتمدوا على قولهم في الدين وذلك باطل بالاتفاق ق
واستوجبوا الذم وهو الايعاد بنار جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله و
رسوله فله نار جهنم والايذاء اي الزجر فان دلايل وجوب الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر عامة وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعتزلوا عن النبوة لان المذنب
ظالم والظالم لا تنال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا تنال
العهد الذي لا يصل الى الظالم الامام اذ الكلام فيه بدليل قوله تعالى في
صدر الآية خطابا لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين لانه ثم فان المراد بالامام من يقتدى به
والنبي كذلك وابراهيم جعل نبيا فعلم ان المراد بالامام هو النبي و
ان سلم ان المراد ذلك فعهد النبوة كذلك اي بان لا يصل الى الظالم
اولى لان عهد الامام احط مرتبة واقل درجة من عهد النبوة فاذا
لم يصل المذنب الامام فبالاولى ان لا ينال النبوة واما قوله تعالى هذه
اشارة الى المعارضات الدلايل المتقدمة الدالة على عدم جواز صدور
الكفر والذنب على الانبيا فمنها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
فان العفو يدل على تقدم الذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وما تأخر ونحوهما كقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك فانه يدل على
تقدم الذنب منه اذ الغفران انما يكون بعد الذنب محمول على ترك
الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وترك الاولى
ليس بذنب لان الاولى وما يقابله مشترك في اباحة الفعل والعتاب

منه للحث والتحريض على فعل الاول وانما حملناه على ترك الاولى
جمعا بين الدليلين واما واقعة آدم هذا اشارة الى معارضة اخرى
وتقريرها ان آدم عليه كان نبيا بالاتفاق مع صدور المعصية عنه
لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فعلم جواز صدور المعصية والغواية
من الانبيا وذلك كبيرة فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له
حينئذ امة ولو كان حال الواقعة نبيا لكان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه
ربه فان اجتباه هو الباسه خلعة النبوة كانت متأخرة عن
الواقعة لان كلمة ثم للتراخي واذا كان ذلك قبل نبوته فلا محذور
واما قول ابراهيم هذا ربي جواب معارضة اخرى تقريرها انه كفر وقد
صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق فعلى سبيل الفرض فان من اراد
ابطال قول خصمه اولا ثم يبطله حكاية قال لو كان ربا لما كان افلا
اي متغيرا لكنه افل فلا يكون ربا يدل على ذلك قوله لا احب الافلين
وقوله بل فعله كبيرهم جواب معارضة اخرى وهي ان هذا كذب فيجوز
صدور الكذب عن الانبيا فعلى سبيل الاستهزاء فان اسناد الفعل
الى العاجز استهزاء واسناد الفعل الى السبب جواب آخر يعني ان ابراهيم
اسند الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله
على ذلك والفعل كما اسند الى مباشره كذلك يسند الى الباعث عليه

مجازا ونظره في النجوم يعني ان ابراهيم نظر في علم النجوم فيكون قد
ارتكب حراما اجاب بان نظره فيها كان للاستدلال على حكمة صانعه
والتعرف صنعه تع وذلك من اعظم الطاعات قال تع ويتفكرون
في خلق السموات والارض وقوله اني سقيم يعني ان ابراهيم قال اني
سقيم وذلك كذب لانه ع م لم يكن سقيما اجاب بانه اما اخبار عن سقم
حالي ولا نم انه لم يكن ع م سقيما او عن موقع الاستقبال وذلك جائز
كما في قوله تع ونادى اصحاب النار مع ان النداء يكون يوم القيمة
فلا كذب واما اخفاء يوسف ع م نيته فلا شعاره بالعقل يعني ان يوسف
اخفى ع م نيته عند البيع وذلك كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب
بان الكتمان انما يكون ذنبا اذا لم يكن في الاظهار خوف ضرر مع
ان ذلك انما كان قبل نبوته واما همه فجبلي لا اختياري يعني ان يوسف
هم بالزنى لقوله تع ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب
بان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة
الرجال وتلك محمودة اذ عدمها من الرجال يدل على العنة وهي
نقيصة ولم يكن ذلك اختياريا حتى يكون مذموما وايضا لا نم ان مجرد
القصد ذنب وجعله سقايته في رحل اخيه بمواطاته يعني ان يوسف
جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك حرام اجاب بان

ذلك

ذلك كان بمواطاة اخيه فانه اعلمه بذلك ليجعله وسيلة الى حفظه عنده
فلم يكن الغرض التهمة بالسرقة ونداء انكم لسارقون لم يكن بامره بل نادى
واحد من القوم بذلك من غير امره ولو سلم انه كان بامره فلعل المراد
انهم سارقوا يوسف من ابيه وما صدر عن اخوته لم يكن حال نبوتهم
ان سلم انهم انبياء يعني ان اخوة يوسف كانوا انبياء مع انه صدر
عنهم كبائر وهي ارتكاب الكذب وايذاء والدهم وبيع يوسف اجاب
بانا لا نم انهم انبياء فانه اختلف في نبوتهم ولو سلم فلا نم ان كان بعد
نبوتهم بل كان قبلها واما قصة داود عليه م فهي ان داود وقع بصره
ذات يوم على امرأة جميلة فسأل عنها فقيل انها امرأة اوريا فاحب
ان يقتل ليتزوج بها فارسله في غزوة فلما قتل وانقضت عدتها تزوج
بها فارسل الله تع اليه ملكين في صورة رجلين اختصما اليه الخصومة التي
ذكرها الله تع في قوله هل اتيك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة فقال اكفلنيها وعزني في
الخطاب فلم يثبت على ما ذكر فان داود عليه م انما تزوج بامرأة اوريا
بعد ما قتل من غير سعيه وبهذا القدر عوتب عليه لانه دليل عليه
على انه لم يهتم بموته والاية يحتمل غيره اذ قال بعض المفسرين في
تفسير هذه الاية ان جماعة تسوروا قصره ليقتلوه فلما رأوا داود

خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسور دور الملوك من غير اذنهم الا
ذو رتبة وسو المراد من قوله تعالى ففزع منهم فلما راه مستيقظا خافوا
من فعلهم واخترعوا خصومة لا اصل لها زعما منهم انما قصدوه لاجلها
دون ما توهمه وسو المراد من قوله تعالى قال لا تخف خصمان بغى بعضنا
على بعض ثم ادعى واحد منهم على آخر مالا كما اخبر الله تعالى عن دعواهم
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك
بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الآية على هذا [illegible] اولى لان الملائكة
ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا فان قلت قوله تعالى بعد هذا
وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه ينافي لما ذكرتم فان ذلك يقتضي
الاستغفار قلت المراد اختبرناه في انه مع سلطنته هل ينتقم منهم او
يعفو عنهم و[illegible] كان لهم [illegible] ذلك غاية الحلم والكرم
[illegible] يكون [illegible] فيا [illegible] ان قيل قوله [illegible] ذلك ينافي ما ذكرتم
اذ لو كان الاستغفار [illegible] ان تقول فعفر [illegible] ان
يكون المراد [illegible] بحذف المضاف واقيم المضاف
مقامه [illegible] قبل الوحي يعني ما تقدم من الابحاث كان فيما بعد الوحي
واما فيما قبل الوحي فالاكثرون [illegible] الذنب [illegible]
عليه بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان المنافي [illegible]

وجوزوه على الندور كقصة يوسف واخوته ان ثبت انهم انبياء و
الروافض اوجبوا العصمة من الذنوب على الانبياء مطلقا اي صغيرة و
كبيرة عمدا او سهوا قبل الوحي وبعده ودليلهم ان الامام واجب العصمة
كما يجيء فالنبي اولى بذلك **تنبيه** لما ذكر عصمة الانبياء اراد ان ينبه
على معنى العصمة فقال العصمة ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور
ويتوقف اي هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي اي معايبها ومناقب
الطاعات ويتاكد اي هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر
والاعتراض على ما يصدر منه سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيل
هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه
والفرق بين التعريفين ان المعصوم بالمعنى الثاني لا يقدر على المعصية
وبالمعنى الاول يقدر عليها ولا يفعلها ومنع اي هذا القول بانه لو كان
كذلك لما استحق اي المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك
والمدح انما يكون على ترك ما يمكن من فعله او فعل ما يمكن من تركه ولما
امتنع تكليفه وبقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب ان
يكون قادرا على ارتكاب المعاصي والالم يتحقق المثلية ولولا ان ثبتناك
فانه يدل على ان ثبات النبي عليه على العفة بتثبيت الله تعالى اياه والا
لمال الى العصيان **الخامس** في تفضيل الانبياء عليهم السلام على الملائكة

ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعه خلافا للحكماء والمعتزله والقاضي
وابي عبد الله الحليمي منا في الملئكه العلويه اي السماويه احتج الاولون
بوجوه **الاول** انه تع امر بسجود آدم لقوله تع واذ قلنا للملئكه اسجدوا
لآدم الايه والحكيم لا يأمر الافضل لخدمة المفضول **الثاني** ان آدم عليه
كان اعلم من الملئكه لانه كان يعلم الاسماء دونهم قال الله تع وعلم آدم
الاسماء كلها ثم عرضهم على الملئكه فقال انبئوني باسماء هولاء ان
كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم فكان افضل لقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث ان طاعه البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوه والغضب
والوسوسة دون الملك فان طاعته جبليه ذاتيه ولا شك ان الفعل
مع وجود الموانع اشق منه بدونه ولانها اي ولان بعض الطاعات
البشريه مكلفه مستنبطه بالاجتهاد لقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملك ذاتيه جبليه لا يتكلفونها بل ذاتهم وجبلتهم تقتضيها وهي
غير مستنبطه بل منصوص عليها لقوله تع لا يسبقونه بالقول فيكون افضل
لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وكل من طاعته
افضل فهو افضل اعلم ان هذا الدليل يدل على تفضيل جميع المطيعين
من البشر على الملئكه سواء كانوا من الانبياء او لا **الرابع** قوله تعالى
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والعالم اسم لما سوى الله تع فيكون معنى الآيه ان الله اصطفى هولاء
على كل المخلوقات لا يقال يلزم من ذلك افضليه من ليس نبي منهم
وهو باطل اجماعا لانا نقول ترك العمل فيمن لم يكن نبيا من آل
ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فبقي معمولا به في
حق الانبياء اذ لا يلزم من ارتكاب التخصيص في حق البعض ارتكابه
في حق الكل لا يقال ينتقض ذلك بقوله تع لبني اسرائيل واني فضلتكم
على العالمين لاقتضائه كونهم افضل من محمد عليه لانا نقول خصصت
الآيه في حقه ايضا بالاجماع وايضا شرط العالم ان يكون موجودا
ومحمد عليه ما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل واما الملئكه فانهم
موجودون حال وجود الانبياء واحتج الاخرون بوجوه
الاول قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملئكه
المقربون فان هذا السياق يقتضي افضليه الملئكه الا يرى انه
يقال ان فلانا لن يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان
ولا يقال لن يستنكف السلطان ولا الوزير الجواب لا نم ان هذا
السياق يدل على افضليتهم بل يدل على ان ما جعله النصارى علة
للاستنكاف والالهيه وهو حصول المسيح من غير اب حاصل للملئكه

بل اكثر لانهم حصلوا من غراب وام فكانه قال هم اولى بان
يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم لكنهم لا يستنكفون **الثاني**
اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء، وذلك يدل على افضليتهم الجواب
ان التقديم والتاخير لا يدل على التشرف وانما يلزم ان لو رتب
الكلام من الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس فلا يلزم ذلك
وايضا يجوز ان يكون تقدمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
استدل بعدم استكبارهم على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا
يناسب ذلك الاستدلال ما لا يثبت تفضيلهم فان السلطان
اذا اراد ان يعز على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فمن مولاء المساكين حتى يستكبرون عن طاعتي الجواب
انه لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملئكة مع شدة قوتهم لا يتمردون
عن طاعتي فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح يلزم ان
يكون الملك اقوى من البشر لانه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل
ذلك **الرابع** قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك فانه يدل على ان الملك
افضل الجواب لا نم انه يدل على انه افضل بل يدل على ان الملك
لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الى

وهذا لا يدل على ان الملك افضل وايضا يجوز ان يكون المعنى لا اقول
اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه البشر فيدل على زيادة قوتهم وقدرتهم
لا على كونهم افضل وقوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين فانه يدل على ان منصب الملك اعظم الجواب
انه لا يدل على افضلية الملك مطلقا بل يدل عليه عند مخاطبة ابليس ولا يدل
عليه حالة الاجتباء عند قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى
الخامس الملك معلم النبي لقوله تعالى في شان محمد عليه السلام علمه
شديد القوى يعني جبرئيل والرسول اي الملك رسول الله الى النبي
فيكون افضل من المتعلم اذ لا شك ان المعلم افضل من المتعلم
والمرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل اليهم الجواب
عن الاول ان جبرئيل ليس معلما له في جميع الاحكام ومع ذلك فلا يلزم
ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني بالفرق فان السلطان اذا
ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل
من ذلك اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا
يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم والملائكة
ارواح مبراة عن الرذايل والآفات النظرية لكون علومهم قطعية
كلية نظرية امنة من الغلط بخلاف علوم البشر والعملية لكونها مطهرة

عن الشهوه والغضب الذين هما منشا الاخلاق الذميمة مطلعة
على اسرار الغضب لانهم مبرؤون عن القوة كما مر قويه على الافعال العجيبة
كالسحاب والزلازل من غير فتور والحلال بخلاف البشر سابقة على البشر
الى الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم بخلاف
البشر مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و
يفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون الجواب
ان براتها عن الرذائل النظريه والعمليه واطلاعها على الغيب انما يصح
ان لو كان المراد بالملئكة العقول كما هو مذهب الحكماء وهي غير موجو
على مذهب المتكلمين كما مر في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انهم
افضل من الانبياء اما لا واما قوتهم على الافعال القويه فلا يدل على
الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت والا لزم كون
الشياطين افضل من الانبياء واما ارتباط نظام العالم فانما يتعلق
بالعقول واما طاعتهم وان كانت اوفر لكن لا مشقة فيها لكونهم مجبولين
عليها فطاعة البشر افضل **السادس** في الكرامات انكرها المعتزلة
الا ابا الحسين البصري والاستاد منا فانه وافق المعتزلة في الكاره
لنا قصة اصف بن برخيا فانه احضر عرش بلقيس في طرفة عين من
مسيرة شهر وذلك امر خارق للعادة مع انه لم يكن نبيا فيكون ذلك

من باب الكرامات وقصة مريم فانه يحضر الرزق عندها من غير سبب
ظاهر وهو امر خارق للعادة ولم تكن من الانبياء فيكون كرامة لها و
قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد احياء
نائمين من غير افة ولم يكونوا انبياء فكان ذلك من كرامات الاولياء
قيل لم لا يجوز ان يكون ما صدر عن مريم ارهاصا لبعثة عيسى عليه السلام اي علامة
دالة على بعثته قبل بعثته وما صدر عن اصف كان من سليمان على
سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض اصحابي يقدر على ما لا تقدرون
عليه وتؤكده انها امنت بعد مشاهدة معجزاته ومثل ذلك يقول في قصة
اصحاب الكهف والجواب ان الارهاص هو تخصيص النبي قبل رسالته
بعلامات وخوارق يدل على انه سيبعث لا ما يكرم به غير النبي فان
ذلك يختص باسم الكرامة وايضا لو صح ذلك لجاز ان يقال في المعجزة
الظاهرة على يد النبي عليه السلام ارهاص لنبي غيره سيجي وذلك باطل وفاقا
احتجوا اي منكر الكرامات على عدم جواز وقوعها بان الخوارق لو ظهرت
على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور خوارق العادات
عنهما معا اعلم انه لو قال لالتبس النبي بغيره لكان اجود لان صاحب
الكرامات ليس متنبيا قلنا بل يتميز النبي بالتحدي والدعوى فان الكرامة
عبارة عن خارق العادة لا يكون معه التحدي والدعوى **الباب الثاني**

في الحشر والجزاء وفيه مباحث **الاول** في اعادة المعدوم بعينه وهي
جايز خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة لنا انه اي المعدوم
لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشي من لوازمه فيمتنع
ابتداء لان مقتضى الذات لا ينفك عنه او لشي من عوارضه فيمكن عند
ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو وقيل فيه نظر لان المختار انه
يمتنع لذاته او لشي من لوازم ذاته قوله فيمتنع ابتداء قلنا ممنوع اذ اللازم م
من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول احتجوا بوجوه
الاول انه نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية لارتفاعه عن
الخارج فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت ما وقيل لانه لو اتصف به لزم اتصاف المعدوم الصرف
بصفة وجودية وهي امكان العود وذلك مبني على ان الامكان
صفة وجودية **الثاني** انه لو وقع يعني لو امكن اعادة المعدوم لامكن
ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ عنه في وقت اعادته فانه اذا امكن
ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص
مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بالطريق
الاول فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف

فيها

فيها **الثالث** انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن
اعادة الوقت المبتدأ فيه لانه من عوارضه ايضا ولامكان
اعادة كل معدوم ح وامكن اعادته فيه لان من جملة عوارض وقوع
وجوده في ذلك الوقت فيكون مبتدأ يعني لو وجد يلزم ان يكون
عين ص مبتدأ معادا معا اما الاول فلانه موجود في ذلك الوقت الاول
الذي لم يوجد في وقت قبله واما الثاني فلان المعروض ذلك وهو
اي كون الشي الواحد مبتدأ ومعادا معا مح لان الاول يقتضي عدم
المسبوقية بوجود آخر والثاني يقتضي المسبوقية والجواب عن الاول ل
ان قولكم لا يحكم عليه حكم اي لا نم انه اذا كان نفيا محضا لا يحكم عليه فان قولكم
لا يحكم عليه حكم عليه بعدم الحكم فالمحكوم عليه ان كان ثابتا بطل ما ذكرتم
من انه نفي محض والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان
يكون له ثبوت وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على ابن
سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم
عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كحكمنا على شريك الباري بانه
ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وبنفس العدم اي وكذا
منقوض بنفس العدم فانه يحكم عليه بانه يقابل للوجود مع انه لا يقتضي
ثبوته والحاصل انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب

ان يكون باعتبار الثبوت الخارجي فممنوع وسنده النقوض المذكورة
وان اريدتم الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الثاني
ان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه
علينا الامتياز بينهما والا اي وان لم يتميز احدهما عن الآخر بالتشخص
ولا تميز بالماهية ولوازمها لم يكونا مثلين بل هو هو وعن الثالث
ان اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ فانه اي كونه مبتدأ
امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا
الاعتبار غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث وهو حدوثه
اولا فلا يلزم ما ذكرتم وحاصله يرجع الى انه انما يلزم ذلك لو لم يكن
الزمان معادا ايضا **الثاني** في حشر الاجساد اعلم ان اكثر المتكلمين
قالوا بحشر الاجساد فقط والحكماء بحشر الارواح فقط وجمع من
المحققين بحشرهما جميعا وجمع من الدهرية بنفيهما معا وتوقف
جالينوس في الكل والاولون فريقان منهم من قال بانه يعدم الذوات
ثم يعيدها واخرون الى انه يفرقها ثم يجمعها مرة اخرى وبالآخر قال
جل المتكلمين اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها
اي تفرق اجزائها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والله متصف بها

اي في الوجود الاول والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل
لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد
الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد
البدني ويقول به واليه اشار في الكتاب الالهي حيث قال عز وجل
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق
الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة او الخلق يكون
بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق قيل النبي كان مبعوثا
الى الكافة وكل من كان كذلك فالواجب عليه ان يخاطب كل
واحد بما يمكنه الاطلاع عليه ولما كان اكثر العرب بل العالمون
لا يفهمون المعاد الروحاني لم يخاطبهم بذلك بل بما يرجع اليه بتاويل
وايضا مصلحة حالهم كانت مقتضية لترغيبهم فيما يعقلونه من اللذات
الجسمانية دون الروحانية التي لا يفهمونها وتنفيرهم عن الآلام
الجسمانية دون النفسانية اذ الترغيب والتنفير يحتاج الى الفهم
وهولاء لم يكونوا ممن يفهم اللذات والآلام العقلية وجوابه
ان ما ذكرتم يدل بصريحه على كذبه في ذلك القول وترويج الباطل
للمصلحة وهو يقدح في الغرض من بعثتهم وقد ثبت انه صادق فلزم

هذا الاحتمال ولا يخفى على من له طبع مستقيم ان الآيات الواردة فى
ذلك لا يحتمل التاويل قيل المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل انسان
انسانا آخر وصار جزءا منه فالماكول اى الجزء الماكول اما ان يعاد
فى الاكل فقط او الماكول منه فقط اذ جعله منهما محال واياما كان
فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام او
الالتذاذ او دفع الالام اذ لا بد فيه من غرض فان العبث غير جائز على
على الحكيم والاول لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة لا يجوز
عقلا وشرعا والثانى مح وجوده لان كل ما يتخيل فى عالمنا انه لذة فهو
دفع الم فلا يصلح للغرضية لما يجى فى القسم الثالث وتشهد له الاستقراء فان
اكل الطعام ليس بلذة بل دفع الم الجوع وكذا الكلام فى الشرب و
النكاح وغير ذلك من اللذات فتحصيل اللذة مح والثالث يكفى فيه
الابقاء على العدم فيضيع البعث واجيب عن الاول بان المعاد
من كل واحد اجزاؤه الاصلية التى هى الانسان فانها هى الباقية من
اول عمره الى آخره الحاصرة لنفسه لا الهيكل المتبدل المعقول عنه فى اكثر
الاحوال والماكول فضل من المعتدى فلا يعاد فيه وعن الثانى ان فعله
لا يستدعى غرضا فالحصر مم وان سلم فالمقصود هو الالتذاذ والاستقراء
ممنوع فان الجائز ان تكون لذة ليست بدفع الم ولا نعرفها والتقييد

لو كان تاما وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك فلم لا يجوز ان يكون
لذات الاخرة يشابه للذائذ فى الدنيا فى الصورة لا فى الحقيقة تنبيه
على ان القول بالمعاد ليس موقوفا على اعادة المعدوم اعلم انه لم يثبت
بدليل عقلى او نقلى انه تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تع
كل شئ هالك الا وجهه ضعيف لان التفرق ايضا هلاك لان الهلاك
ليس هو الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشئ عن حد الانتفاع به
لا مطلقا بل خروجه عن الصفة التى ينتفع به عند بقائه ولا شك ان
التفرق يستلزم الهلاك بهذا المعنى **الثالث** فى الجنة والنار قد
اختلف فيهما والمختار امكانهما قالت النفاة الجنة والنار اما ان
يكونا فى هذا العالم فيكونان اما فى عالم الافلاك وهو بط لانها لا تخرق
ولا تخالط الفاسدات ووجود الجنات التى تجرى من تحتها الانهار
وجهنم التى فيها طبقات النيران فى الافلاك يقتضى انخراقها ومخالطتها
فى للفاسدات وكلاهما بط لما تقدم فى تقرير مذهب الحكماء واما
فى عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا لانه حينئذ يكون عبارة عن تعلق
النفس بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقها وهذا عين
التناسخ وقد ابطلناه او فى عالم آخر وهو بط لان هذا العالم كرى
لان بساطة الافلاك والعناصر تقتضى ذلك فلو فرضت كرة اخرى

حصل بينهما خلا، يعني لو فرض عالم اخر لكان كرة ايضا لانه ح يكون
جهة فوق ح جهة سفل تتحدد ان بجسم كرى بسيط كما ذكر في اثبات محدد
الجهات لهذا العالم وح يلزم ان يحصل بينهما خلا، اما لعدم تماسهما
او لتماسهما على نقطة واحدة وبطلانه ح كما تقدم ولان العالم الثاني
لو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر يعني لو وجدت الجنة
والنار في اخر يحصل فيه العناصر ضرورة ولا محالة يكون مماثلة لهذه
العناصر والا لم يكن عناصر فيكون لمماثلتها اياها مائلة الى احيازها
مقتضية للحركة اليها والا لم يكن مماثلة لها هذا خلف وكانت ساكنة
في احياز ذلك العالم طبعا او قسرا دايما بناء على امتناع الخرق
على محدده وكلاهما محالان اما الاول فللزوم اقتضاء الجسم الواحد
للحركة والسكون واما الثاني فلان القاسر لا يكون ذاتيا ولا لازما
بل عارضا فلا يكون دايما والجواب لم لا يجوز ان يكونا اي الجنة
والنار في هذا العالم والجنة في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء
السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى
فوق السموات قال صاحب الكشاف قيل في سدرة المنتهى
هي شجرة نبق في السماء السابعة عن يمين العرش ثمرها كقلال
هجر وورقها كآذان الفيل ينبع من اصلها الانهار التي ذكر الله تعالى

وكتابه

في كتابه يسير الراكب في ظلها سبعين عاما لا يقطعها وقال هلال
بن يساف سأل ابن عباس كعبا عن سدرة وانا حاضر فقال كعب
انها سدرة في اصل العرش على رؤس حملة العرش واليها منتهى
علم الخلايق اي الملئكة وما خلفها غيب لا يعلمه الا الله وقيل ينتهي
اليها ارواح الشهداء، وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش
هو الفلك الثامن عند المتقدمين وح يكون الجنة تحته لا حايل بينهما
في السماء السابعة وامتناع الخرق ممنوع فان الدليل الذي ذكرتموه
لو صح فانما يصح في المحدد لا غير والنار تحت الارضين قوله لو كان
كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا ممنوع والفرق بين هذا وبين التناسخ
انه اي الحشر رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا
بعينه والمؤلف من اجزائه الاصلية لو لم يكن كذلك والتناسخ
رد النفس الى مبتدأ، اقول دليل بطلان التناسخ على تقدير تمامه
يدل على امتناع الحشر بهذا المعنى ايضا فلا يفيد الفرق او في عالم
اخر ولزم بساطة كل محيط واستلزامها كريته الشكل وامتناع الخلاء
كلها ممنوع وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم
وذلك العالم مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلا،
ووجب تماثل عنصري العالمين مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف في

الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم
بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر الفلك انتم كنار
عالمنا وكذا القول في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية فى
اللوازم والصفات سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضا كل واحد
منهما الانتقال الى حيز الاخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من الارض الى حيز
القطعة الاخرى **فرع** على جواز وجود الجنة والنار الجنة والنار
مخلوقتان خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار لنا قوله تع وجنة عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين فان لفظ اعدت صريح فى
ثبوتها وتحققها لا يقال ان هذه الآية يدل على انها غير مخلوقة لان الجنة
انما يكون عرضها عرضها اذا وقعت وذلك انما يمكن بعد فنايهما لاستحاله له
تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضهما لقوله تع عرضها
كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضهما وح يجوز
ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات
والارض والجنة فيه وقوله تع واتقوا النار التى وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين واسكان آدم فى الجنة واخراجه عنها فانه
دليل على ان الجنة مخلوقة فالنار كذلك لانه لا قايل بالفصل قالوا لو كانت ثت
الجنة مخلوقة لما كانت دايمة لقوله تع كل شى هالك الا وجهه والتالى

بط لقوله تع اكلها دايم اى ماكولها اذ دوام ماكول الجنة بدون
الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان يكون
النار غير مخلوقة ايضا لعدم القايل بالفصل قلنا معنى قوله تع كل شى
هالك ان كل شى مما سواه فهو هالك معدوم فى حد ذاته وبالنظر اليه
من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن
بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود لا ان العدم يطرا عليه وان سلم
ان معناه ان كل شى مما سوى الله يطرا عليه العدم وانما خصص
جمعا بين الادلة وايضا قوله تع اكلها دايم متروك الظاهر لان الماكو ل
لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل المعنى انه كلما فنى
شى منها حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافى عدم الجنة طرفة عين
الرابع فى الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة
الثواب على الطاعة حق على الله تع واجب عليه لانه انما شرع التكاليف
الشاقة لغرض لاستحالة العبث عليه وعود العايد اليه وذلك
الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثانى بط لانه لو ابقانا على
لكنا تركنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة
كالوجود والصحة والرزق وغير ذلك وهو مستقبح عقلا لان احدنا
لو اعطى واحدا الف دينار ثم احد يكلفه المشاق مدة من غير ان يحصل له

منفعة حالية او مالية فان ذلك مستقبح فيه عقلا فكذا ههنا او لا حكمة
وهو المطلوب اذ لا نعني بالثواب الا ذلك وايضا قوله تع جزاء
بما كانوا يعملون وامثاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا
انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان
كذلك فنختار القسم الاول وهو انه شرع التكاليف لا لغرض قوله
العبث عليه مح قلنا استحالة العبث بمعنى فعل شيء لا لغاية ممنوعة و
مع ذلك اي ولئن سلمنا ان شرعه التكاليف لغرض فلم لا يكفي
سوابق النعم والاستقباح مم وانما يكون مستقبحا ان لو كان الشيء
بالنسبة اليه تع مستقبحا وهو نط لما عرفت كيف والمعتزلة اي
وكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة
والحال انهم اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة اي في معرفته تع عقلا
كما سبق من نعمه وهما من جملة التكاليف ضرورة والاية لا تدل
على الوجوب هذا جواب عن الوجه الثاني وهو انا لا نم دلالة
الاية على وجوب الثواب على الله تع بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع
الوجوب ولفظ الجزاء جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الله تع
جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ان يكون مترتبا عليه
نحو قول القايل ان احسنت الي فلك كذا تقرير الجواب ان نقال

لا نم ان جزاء الشيء يجب ان يترتب عليه بل يكفي لاطلاقه كون الفعل
علامة له ودليلا عليه قالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه عقاب
الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما كما
في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل بالضرورة لكنه تع عدل
اجماعا فبطل القول بالعفو عن صاحب الكبيرة ولان تهوع الفسوق قد كثر
فينا فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق كان ذلك
اي عدم قطعنا بالعقاب اغراء منه تع عليه اي على الاتيان بالفسوق
لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وتهوع الفسوق وداعيتها مخلوقة
فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك
في العقاب عليه ولانه تع اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار
في مواضع شتى والخلف في خبره مح فوجب دخولهما النار والجواب
عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع
فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرق العقاب بالتهديد والوعيد
كاف في الاحجام عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به وتوقع العفو
قبل التوبة كتوقعه بالتوبة اي لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء
الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم
وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فما يكون جوابا

لكم عنه يكون جوابا لانا لا نقال تردده في اللقاء الى زمان التوبه يحرج
عن المعاصي لانا نقول تردده في انه تعالى يعفو يمنعه عن ارتكابها ايضا
فاستويا وعن الثالث انه لا يدل شي منها اي من تلك الايات على
وجوب العقاب في نفسه اي على ان العقاب على الكبيره واجب في
نفسه الذي هو المتنازع فيه غايته انه يلزم وقوعه لا ان الكبيره علة
لوقوعه وايضا فالخلف عندنا في الوعيد حسن اذ العفو عن الوعيد
مستحسن عرفا فلا نم ان الخلف قبيح في خبره مطلقا ثم المعتزله والخوارج
بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة
لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه الاول الايات المشتمله على لفظ الخلود
في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب سيئة الايه واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها الثاني قوله تعالى في صفتهم وما هم عنها بغائبين الثالث ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه للايات المذكورة الداله على ذلك وذلك
يسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التنافي وذلك هو القول
بالاحباط المشهور من مذهبهم واجيب عن الاول بان الخلود هو
المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير كما يقال فلان حبس حبسا
مخلدا او يقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث وعن
الثاني بان المراد من الفجار في الآيات المذكوره الكاملون في الفجور
وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة توفيقا بينه وبين
الآيات الداله على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين قيل فيه نظر اذ ليس في هذه الآيه شي
يدل على الحصر انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى كلما
القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شي لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق مومن لقوله تعالى
وان طائفتان من المومنين اقتتلوا سماهم المومنين حال ما وصفهم
بالبغي الذي هو كبيره ولهذا اي ولما ذكرنا من الآيات الداله على
اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجيه بانهم
اي بان اصحاب الكبائر من اهل الايمان لا يعاقبون وعن الثالث
بمنع الاستحقاقين ومنافاتهما اي انا لا نم انه استحق الثواب
والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق
الثواب والمعصيه سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم
الاستحقاقين فلا نم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم لو كان كل من

الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ثم فان الثواب هو المنفعة
الآجلة اعم من ان يكون دايما اولا وبان استحقاق العقاب
هو احبط استحقاق الثواب فاما ان ينحبط منه شي على طريق الموازنة
كما هو مذهب ابي هاشم فانه ذهب الى ان الطارى يزيل من
السابق بمقداره ويبقى الزايد مثاله اذا كان الثواب عشرة اجزاء
مثلا والعقاب الطارى خمسة يسقط خمسة من الثواب ويبقى خمسة
صافية عن شوب المعارض اولا ينحبط كما هو مذهب ابيه ابي علي
فانه ذهب الى ان العقاب يحبط من اجزاء الثواب حتى يفنيه و
لا ينحبط منه ففي المثال المذكور يسقط العشرة من الثواب ويبقى
الخمسة من العقاب بحالها وكلاهما باطلان اما الاول فلان
تاثير كل منهما اى من السابق والعقاب الطارى في عدم الآخر
اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما
حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما
معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا لبا
واما الثاني فلانه الغاء الطاعة وتضيع لها لان القول بهذا المذهب
يقضي ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى آخره ثم شرب جرعة
خمر

خمر يكون حاله وحال من لم يعبد الله على السوية لان عقاب
شرب الجرعة ابطل ثواب تلك الطاعات ولم ينحبط منه شي فقد
صارت تلك الطاعات والخيرات ضايعة ملغاة وبطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة
فضل من الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه والعمل دليل
اى عمل الطاعات دليل وعلامة لحصول التفضل بالثواب وعمل
المعاصي دليل وعلامة لتحقق العدل وهو العقاب لا ان الطاعة
علة موجبة للثواب على الله تعالى والمعصية علة موجبة للعقاب عليه تعالى لما بينا
انه لا يجب عليه شي وكل ميسر لما خلق له فالمطيع ميسر لما خلق له
وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في
ذلك تاثير والله تعالى يخلد المومن الموفق للطاعات في جنانه وفاء
بوعده بذلك في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت
لهم جنات الفردوس نزلا خالدين ويعذب الكافر المعاند الذي
لم يجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده على الكفر في قوله
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين
فيها الآية ويسقط وعيد المومن العاصي لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ل
ذرة خيرا يره والمومن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا

والايمان اعظم الخيرات فوجب ان يرى ثوابه ولا يرى الثواب
الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العذاب منتف بالاجماع ع
ورويته الثواب بعد الخلاص دليل على انقطاع وعيده وقوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقى معمولا فى ساير
الذنوب موجب انقطاع العقاب وهو المطلوب ولقوله عليه السلام من
قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصى قال لا اله الا الله
فقد دخل الجنة فينقطع عقابه وهو المطلوب ويرجى عفو الكافر البالغ
فى اجتهاده فى تحصيل الحق الطالب للهدى من فضله ولطفه اعلم
ان الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبرى ذهبا الى ان عذاب
الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود
ينقطع لانه معذور فوجب ان لا يعذب دايما لقوله تع وما جعل
عليكم فى الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا انه يكون
معذبا دايما وادعوا فيه الاجماع واما قوله تع وما جعل عليكم فى الدين
من حرج فهو خطاب لمتبعى الدين لا للخارجين من الدين او الذين
لم يدخلوا فى الدين والمصلم الجرم بشئ واختار امكان العفو وهو بعيد
فان قيل القول برؤية الثواب والعقاب غير معقول اذ القوى

الجسمانيه

الجسمانيه لا تقوى على افعال غير متناهيه لانها منقسمة بانقسام محلها
فقوة نصف الجسم قوة الجسم فنصفها مثلا اى نصف القوة الحالة فى
نصف محلها اذا حرك جسمها يعنى نصف ذلك الجسم من مبدا معين
فاما ان يحرك حركات متناهيه فيكون تحريك الكل اى تحريك كل القوه
لكل الجسم فى ذلك المبدا ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة
المؤثرين فكان قوه كل الجسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك القوة
ضعف تحريك نصفها وضعف المتناهى متناه فيلزم ان يكون تحريك
كل القوة لكل الجسم متناهيا وقد فرض غير متناه هف او تحرك نصف
الجسم حركات غير متناهيه فكل القوة اذا حركت كل الجسم ان لم يزد
عليها اى على قوة نصف الجسم بان يكون حركات كل الجسم متساوية
لحركات نصف الجسم كان الشئ مع غيره اى نصف القوة
مع نصف الآخر كلا معه اى كالشئ لا مع غيره يعنى كنصف القوة
بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو مح وان زادت
كل القوة على قوة نصف الجسم بان يكون حركات كل القوة
زايده على حركات نصف القوة اذ نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
فاثر القوة الزايدة يكون زايدا على اثر القوة الناقصة والغرض
ان الجسمين يحركان من مبدا واحد وقعت الزيادة على غير المتناهى

بين الجهة التي شوبها غير متناه وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على
تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قوى دائما فلا يكون
الثواب والعقاب دائمين اذ دوامها بدون دوام البدن غير معقول
ولقائل ان يقول استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة فان تضعيف
الالف الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية وايضا
حركات فلك القمر زائدة على حركات فلك زحل مع انهما غير متناهيين
فان قلت يجوز تحريك كل القوة وتحريك نصفها لكل الجسم والنصف غير
متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كهو معه اذ كل القوة ليس
محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم فكان النصفين
من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان
فيه فلا يلزم ما ذكرتم قلت ان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي التحريك
ولا يمنعه واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك
الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول
والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم يعرض تفاوت
بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل
للتحريك في الكل والنصف غير مختلف والمحركان مختلفان فلو كان
تحريكهما متساويين يلزم كون الشيء مع غيره كهو معه ضرورة وايضا

فالمؤلفة اي الابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد
مؤلفة من العناصر الاربعة لا محالة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة
حتى تزول بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة وخراب البدن
واذا كان الحال كذلك فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا
لو كان العقاب في النار دائما لكانت الحيوة باقية دائما لاستحالة
تعذيب الجماد لكن دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول
لان الاحتراق يزيل اعتدال المزاج الذي هو شرط للحيوة قلنا
اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا
لا يلزم انقسام القوة لانقسام محلها لجواز ان تكون القوة حالة في
جوهر فرد من الجواهر الفردة التي تركب منها الجسم ولا يمكن انقسامه
حتى يلزم انقسام القوة وسريان القوة في محلها اذ لو لم تكن سارية
في محلها لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وهو ظ وان ح القوة
قوة اذ لو لم تكن قوة لم يحرك نصف الجسم اصلا والبرهان لم يقم
عليها ع اي على المقدمات الثلث ومع ذلك فانه منقوض بحركات
الافلاك اي النفوس المنطبعة فيها فانها قوى جسمانية تقوى على افعال
غير متناهية عندهم ومدفوع عنا اي ولئن سلمنا صحة الدليل تفصيلا
واجمالا فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعله تفنى وتتجدد

بناء على ان العرض لا يبقى زمانين فيكون هناك قوى متعاقبة غير متناهية
تقوى على افعال غير متناهية والوجه والدليل المذكور لم يدل على امتناع ع
هذا بل على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة
جسمانية واما الثاني فممنوع لان القول بكون الابدان مولفة من العناصر
مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد اي الحيوان والنبات
والمعدن عن العناصر وهو ليس بيقيني وتاثير الحرارة في الرطوبة انما
يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على الغذاء بمقدار ما يتحلل منه
دائما لكنه ممنوع وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة
عندنا بل هي باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا من الحيوانات
ما يعيش في النار ويلتذ بها كالسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن
الكافر بحيث لا يتالم بالنار ولا ينهري ولا يموت فيها فلم قلتم ان
ذلك ممتنع **الخامس** في اثبات العفو والشفاعة من محمد عليه الصلوة
والسلام لاصحاب الكباير اما الاول وهو العفو فلقوله تعالى وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او
يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير فان الآيتين يدلان على عفوه تعالى
وكذا الاجماع يدل على انه عفو وهو اي العفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق والمعتزلة معفوا العذاب على الصغاير قبل التوبة

وعلى الكباير بعدها فان غفرانهما واجب على الله تعالى عندهم فالمعفو هو
الكباير قبلها وهو المطلوب وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي قبل التوبة يعني المراد انه يغفر ما دون
الشرك وهو الكباير قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق بين الشرك
وما دون الشرك في غفرانهما فانه بعد التوبة لا فرق بينهما في غفرانهما
ولا التعلق بالمشية على رايهم فان الغفران بعد التوبة واجب
عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية وقوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب
عمن يستحقه وهو صاحب الكبيرة قبل التوبة وامثال ذلك كثيرة
واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلام لاصحاب الكباير فلانه
امر النبي عليه السلام بالاستغفار لذنوب المومنين وقال واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن لمام يستغفر له
صيانة لعصمته اي عصمة النبي عليه السلام مخالفة امره ويقبل منه لحصول مرضاته نه
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل
الكباير من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي حاصلة لاهل الكباير
سواء كان قبل التوبة او بعدها احتجوا اي المعتزلة على ان شفاعة
النبي عليه السلام لا اثر لها في اسقاط العذاب لقوله تعالى واتقوا يوما

لا تجزي نفس عن نفس شيئا فانه لو اثرت الشفاعة لاجزت نفس عن
نفس شيئا وهو مناف لمقتضى الآية وقوله من قبل ان يأتي يوم
لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه الآية بظاهرها تنفي جميع
الشفاعات وقوله وما للظالمين من انصار ولا شك ان التشفيع
من الانصار فلا يكون لهم شفيع واجيب بانها غير عامة في الاعيان
ولا في الازمان فلا تتناول محل النزاع وان ثبت عمومها فهي مخصوصة
بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عم في حق
العصاة فانه اذا تعارض العام والخاص خص العام به جمعا بين
الدليلين اعلم ان الامة اتفقت على شفاعة محمد عليه السلام الا ان
المعتزلة قالوا تأثيرها في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب
وقال اصحابنا انها تؤثر فيه وفي اثبات العقاب عن اهل العقاب
السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب
بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب فان الآية صريحة في ثبوت العذاب في القبر
لانه عطف عذاب القيامة عليه فعلم انه غيره وليس غير عذاب
القبر اتفاقا وفي قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب

فادخال

فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث اذ الادخال في النار بعد
البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا
آخر والا لم يكن الاحياء مرتين ولا الاماتة كذلك واحتج المخالف
للقول بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى فان الآية تدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة
الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموتا آخر لذاقوا مرتين فيكون
منافيا لما دل عليه الآية بصريحها اقول الآية لم تدل على عدم احياء اهل
الجنة ولم تدل على عدم احياء اهل النار وتعذيبهم الا ان يقال لا قائل
بالفصل فان من قال بعدم احياء اهل الجنة قال بعدم احياء اهل النار
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فانه يدل على انه لا يمكن اسماع
من في القبور فلو كان المدفون في حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا
للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت
كما انقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس
في زمان موسى عم وعيسى عليهما السلام واماتهم وللقائل ان يقول فيه
تعسف لان الموتة فعلة للوحدة سيما وقد وصفت بالاولى وعن الثاني
ان عدم اسماعه اي عدم اسماع النبي عم للمدفون في القبر لا يستلزم

عدم ادراك المدفون السامع **السابع** في سائر السمعيات من الصراط و
الميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور
ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حق والا لم يكن الصادق صادقا
قالت المعتزلة القول بالصراط والميزان بط اما الصراط فلانه
من انه وصف بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف كما ورد
به الحديث الصحيح وانه لا يمكن العبور عليه وان امكن ففيه تعذيب
المومنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة واما الميزان فلان الاعمال
اعراض ان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف بالخفة والثقل
وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم لله تع فلا فايدة فيه فيكون
قبيحا تنزه عنه الرب تع قلنا في الجواب عن الاول القادر المختار يمكن
من العبور عليه ويسهله على المومنين كما جاء في الحديث في صفة الجائزين
عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة و
منهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر
على وجهه وفي الجواب عن الثاني ان كتب الاعمال هي التي توزن
وحديث العرض من الوزن والقبح العقلي قد مر مرارا **الثامن**
في الاسماء الشرعية اي المنقولات الشرعية عقد هذا البحث لبيان
الاسماء ولم يبين الاسماء واحدا **الايمان** في اللغة التصديق قال الله تع

حكا

حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمومن لنا اي بمصدق وقال عليه
الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق وفي الشرع
عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا ونعني بكونه
معلوما ضرورة ان يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة
كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والركوع وحرمة الخمر والزنا و
انما قلنا انه يكون مشهورا بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون بهذه الحيثية
لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات فان قيل يلزم بناء على هذا التعريف
ان يكون شاد الزنار ولابس الغيار مومنا اذا كان مصدقا قلنا
جعله النبي علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك فان قلت لو كان الايمان
هو التصديق لم يكن المرء مومنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه
والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المومن من آمن في
الحال او الماضي لا لانه حقيقة فيه بل لان الشارع جعل الحكمي حكم
المحقق وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية قالوا تواتر ان النبي عليه
والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون
عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين قلنا هذا معارض بالاجماع
على ان المنافق كافر ونحو قوله تع قل لن تومنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولا نزاع في انه يسمى ايمانا لغة وانه يترتب عليه احكام الايمان

ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ثم نقول يلزمكم ان من صدق وتكلم
بالتكلم بالمتكلمين فمنعه منه مانع من خرس وغيره ان يكون كافرا وهو خلاف
الاجماع وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه
عطفه عليه في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه عطف امتثال الواجبات في الاية الاولى
والاجتناب عن المحرمات في الاية الثانية عليه والعطف يقتضي المغايرة
فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف
العمل على الايمان خروج العمل عن مفهومه اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا
عن الايمان يلزم تكرار بلا فايده واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
فمعناه ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس هذا اشارة الى جواب دليل
المعتزلة تقرير الدليل لو لم يكن العمل بالاركان داخلا في مفهوم الايمان
لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة فانها ليست نفس مفهومه ولا
لازمه فلو لم يكن جزءا لم يصح اطلاقه عليها ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ
على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي وتقرير الجواب انا
لا نم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم

بالصلوة

الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا فحمله على الصلوة
وحدها يكون على طريق المجاز لانه يكون من قبيل اطلاق الكل وارادة
الجزء على مذهبكم وذلك من قبيل المجاز والاصل عدمه واما قوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان يعني المضاف محذوف هذا
اشارة الى مذهب اكثر السلف والجواب عنه تقرير الدليل ان النبي
عليه السلام جعل الايمان عبارة عن المجموع تقرير الجواب ان معنى الحديث
شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه كذلك والا
لكان اماطة الاذى داخله فيه وليس كذلك لان اماطة الاذى غير داخله خله
فيه وفاقا قيل فيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم
لفعل الطاعات باسرها واجبة كانت او مندوبة وح يكون اماطة
الاذى داخلة في مفهومه اقول المص لم يدع الاجماع فيه بل اتفاق اكثر
السلف لان الكلام معهم **الباب الثالث** في الامامة قيل الامامة
رياسة عامة في امور الدين والدنيا ونقض بالنبوة والاولى ان يقال
هي خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين
الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه فيخرج من التعريف
من نصبه الامام في ناحية والمجتهد والامر بالمعروف وفيه مباحث

الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسمعيلية على الله
والمعتزلة والزيدية علينا عقلا المذكور في الاربعين وشرح المحصل وغيرهما
ان مذهب المعتزلة والزيدية في ذلك مذهب اصحابنا وما نسبه المص
اليهم هو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري واصحابنا سمعا
ولم يوجبه الخوارج مطلقا اي لا عقلا ولا سمعا ولا في وقت الامن و
لا في وقت ظهور الفتن ومنهم من فصل فقال بعضهم يجب عند الامن
دون الفتنة وقوم بالعكس لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم
وجوبه على الله تعالى اما الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا
به لان البلد اذا شغر اي خلا عن رئيس ماهر يامر بالطاعات وينهى
عن المعاصي ويدرأ اي يدفع باس الظلمة اي شدتهم وظلمهم عن المستضعفين
استحوذ اي غلب عليه اي على ذلك البلد الشيطان وفشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج اي الفتنة والمرج اي الاختلاط والاضطرا ب
ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء
عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين واتفاق العقلاء في جميع
الازمان عند من يقول بهما اقول هذا الدليل لا يدل الا على وجوب
ان يكون لكل بلد حاكم واما على ان يكون رياسة عامة فلا فان قيل ان
صغرى هذا القياس عقلية وانتم غير قائلين بحكم العقل وجوابه انا لا نقول

بابطال حكم العقل مطلقا بل فيما يتعلق بالثواب والعقاب والصغرى
ليست من هذا القبيل فان قيل ويحتمل اي كما ان نصب الامام
يقتضي هذه المصالح فيحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته
فيزداد الفساد او استولى عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية
الرياسة الى مزيد مال فيغصب منهم واذا تعارضا تساقطا قلنا الاحتما لات
التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان
هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها
المترتبة عليه بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام تكون مرجوحة
قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني فلما بينا انه
لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء احتجت الامامية بانه اي
نصب الامام لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى
قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد
فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب
ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب
ومن الفساد ابعد واللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين
والجامع كون كل منهما ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى لو لم ينصب
اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات

مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن ان يقول ما اردت فعلي
الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة العذر
يجب اللطف ايضا والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف
يعني لانم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان
خاليا عن شوايب المفاسد وهو ممنوع ولئن سلم ان نصب الامام
لطف لكن لانم ان اللطف واجب على الله تعالى ولانم ان التمكين واجب
على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء وبعد تسليم هذه المقدمات
الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر
يرجى ثوابه ويخشى عذابه اذ لو كان مخفيا او ضعيفا لم يحصل بسببه
انزجار عن القبايح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا توجبونه و
كيف يكون نصب الامام لطفا واجبا ولم يمكن من عهد النبوة الى
ايامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما
عقلا منا وعلى رأيهم وهذا شنيع جدا الثاني في صفات الايمة
وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
ليتمكن من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك
والشبه وليتمكن من الفتوى والحكم في الوقايع الثانية ان يكون
ذا راي وتدبير يدبر الحرب والسلم اي الصلح وساير امور السياسة

الثالثة

الثالثة ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف
قلبه عن اقامة الحد وجمع تساهلوا في الصفات الثلثة المذكورة
وقالوا ينصب من كان موصوفا بها اذا لم يكن من هو موصوفا بها
لانها قلما توجد فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها
بنصب فاقدها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب
الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يتصرف فيها
بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق الخامسة والسادسة العقل
والبلوغ اما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا يحصل الا معه
اقول فاشتراطها يغني عن اشتراط واما البلوغ فلان الغالب
من حال الصبيان ان لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للرجال
الكاملين ولقصور عقلهم السابعة الذكورة فانهن ناقصات
العقل والدين والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل
والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل
بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس
مطاعا فارغا للقيام بمصالح الامة التاسعة كونه قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة لنا وجهان الاول قوله عليه السلام الايمة
من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق

نعلا عن ائمة النحو وهنا ليست للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق
فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من ليس
بقرشي ليس بامام وهو المطلوب والثاني قوله عليه الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا الامره اقول ظاهر الحديث الاخبار
بانهم يكونون من قريش الى ان يتركوا الاطاعة والاستقامة فهو
يدل على الوقوع لا على الوجوب وعلى تقدير التسليم فهو مقيد والدعوى ی
مطلقة ولاشتراط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية
لنا انا نبين ان الله تعالى امامة ابي بكر والامة اجمعت على كونه
غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم احتجوا بان وجه
الحاجة الى الامام اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو
مذهب اصحاب التعليم وهم الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى
لا تحصل بمجرد النظر ولا بد من معلم كما مر او تعليم الواجبات العقلية
او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك
لا تحصل الا اذا كان الامام معصوما لنعتمد على قوله وفعله
وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز
الخطاء عليه ايضا لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل او يدور
وكلاهما محالان وقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن

٢٠٩

قرشي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد
الامامة لا يصل الى الظالم اذ العهد المطلوب اعم من الامامة
والفاسق ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان
كل من يصل اليه الامامة لا يكون فاسقا ولا معنى لاشتراط العصمة
الا ذلك واجيب عن الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات
الاول فان نقول لا نم انحصار وجه الحاجة فيما ذكرتم وما ذكر في
بيانه قد سبق الكلام عليه سلمنا لكن لا يلزم منه وجوب العصمة
بل يلزم منه ان يكون عدلا وهذا لا يكفي في اشتراط العصمة واما
منع مقدمات الثاني فبان نقول لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام
لاحتاج الى امام آخر فانا قد بينا ان ابا بكر امام صحت وجاز
عليه الخطاء اجماعا وليس يحتاج الى امام آخر والا لم يصح امامته
متفق وعن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام ان
لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة لا ان يكون
معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم
ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا الثالث فيما تحصل
به الامامة الاجماع على ان تنصيص الله ورسوله والامام السابق
اسباب مستقلة في ذلك اي في ثبوت امامة انما الخلاف فيما اذا

بايعت الامة شخصا مستعدا لها او استولى بشوكته على خطط
الاسلام فقال بها اي بامامتها اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود
من الامامة بها اي بهذين التشخيصين لان المقصود من نصب الامام
دفع الضرر الذي لا يندفع الا به وهذا حاصل بهما والالم يكونا مستعدين ،
مف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما فعلى هذا الحوز تعدد الامام وهو خلاف الاجماع وانكرت
الامامية ذلك مطلقا اي انكرت الامامية ثبوت الامامة
ببيعة الامة او بالاستيلاء ، بالشوكة او بادعاء ، الشخص الموصوف
سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لا يثبت الامامة
الا بالتنصيص من الله تع او من الرسول عليه او من الامام السابق
واحتجوا على ذلك بوجوه **الاول** ان اهل البيعة لا تصرف
لهم في امر غيرهم من احاد الناس في اقل مهم فكيف يولونه اي الغير
عليهم اي على مولا ، فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لاقل
الاشخاص كيف يمكن له ان يولي الغير على التصرف في نفوس اهل
الشرف والعرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم **الثاني** ان
اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل
فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب **الثالث** ان منصب القضاء ،

الحصل

٢١٠

لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة فانها اعظم من القضاء **الرابع**
ان الامام نايب الله ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله او
بقول رسول الله لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير و
اجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير
متمكن من التصرف في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من
التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بان الفتنة مندفع بترجيح الاعلم
الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلعم وعن الثالث
بمنع الاصل فانا لا نم عدم انعقاد القضاء ، بالبيعة للخلاف فيه سيما
اذا شغرت البلاد عن الامام فان عند وجود الامام يمكن الرجوع
اليه واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاد بالبيعة تحصيلا للنفع
المنوط به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه وعن الرابع بانا لا نم
ان نيابة الله ورسوله لا يثبت الا باذن الله تع او اذن الرسول
لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد
للامامة كاشفا عن كونه اماما نايبا لله ولرسوله ودليلا عليه اي على
انه امام نايب لله ولرسوله لا بد لنفي ذلك من دليل **الرابع** في اقامة
الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر وخالفت
الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله

فاما

صلعم علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ويدل عليه وجوه الاول
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فان الله وعد بعض الصحابة
بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم والموعودون بالاستخلاف
والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية و
مروان وغيرهما او ابو بكر ومن بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول
بط اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة وعدم صحة خلافة
معاويه ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة
فلانهم لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني و
هو المطلوب لا يقال المراد علي والحسن والحسين رضي الله عنهم لانا
نقول ان الحسن والحسين ما زال خوفهما بل كانوا ابدا في التقية
والخوف وللقايل ان يقول ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد
بالاستخلاف جعلهم خلفاء اي رؤساء رياسة عامة في الدين و
الدنيا لكنه مم لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف مدلوله
اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله ليستخلفنهم

ليورثهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها
كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا اهلك الله الجبابرة
بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم الثاني قوله تعالى قل
للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي المحظور بمخالفته ليس محمد
صلعم لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها
ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فانه يدل
على منع الرسول اياهم عن متابعته فلا يجوز ان يدعوهم اليها ولا
علي لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته والمفهوم من الاية
ان مدة المحاربة مع الكفار لقوله او يسلمون اي الى ان يسلمون
ولا ملك من بعده وفاقا فتعين من كان قبله اي قبل علي ثم ان
الله تعالى اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا
حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فيكون اماما
ومتى صحت امامة واحد منهم صحت امامة ابو بكر اذ لا قايل بالفرق
وللقايل ان يقول لا نم انه لا يجوز ان يكون المراد محمد صلعم وقوله
قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك وانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون

محمدا فی فتح خیبر فانهم قالوا لاصحاب النبی ذرونا نتبعکم فقال لهو فی
صفتهم یریدون ان یبدلوا کلام الله ای مواعید الله لهو لما مال الحدیبیه
بغنیمه خیبر خالصه ارادوا تغییر ذلک بان یشارکهم فیها قل یا محمد للمخلفین
ان تتبعونا فی فتح خیبر وقیل مرجعنا الیکم ان غنیمه خیبر لمن حضر الحدیبیه
ولا یشارکهم فیها غیرهم هکذا قال ابن عباس ومجاهد وغیرهما ولیس
المراد انهم لا یتبعون محمدا فی مدة حیوته فی حرب من الحروب **الثالث**
انه صلعم استخلفه ای ابا بکر فی الصلوة ایام مرضه وما عزله فبقی کونه
خلیفه الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فیها ثبت فی غیرها
لعدم القائل بالفصل **الرابع** قوله علیه الخلافة بعدی ثلثون سنة
ثم تصیر ملکا عضوضا الملک العضوض هو الذی یکون فیه ظلم للرعیة
کانهم یعضهم وکان خلافة الشیخین ثلث عشر سنه وخلافة عثمان
اثنا عشر وخلافة علی خمس سنین وهذا دلیل علی خلافة الائمة الاربعة
وعلی ان من بعدهم ملوک لا خلفاء **الخامس** ان الامه اجمعوا
علی امامه احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بکر وعلی والعباس رضی الله عنهم
وبطل القول بامامه علی والعباس فتعین القول بامامته اما الاجماع
فمشهور فی کتب السیر والتواریخ فانه ذکر فیها ان الانصار لما
نازعوا والزمهم ابو بکر فان الائمه من قریش صار القول باحد

الثلثة

الثلثة اجماعا واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو کان الحق
لاحد منهما لنازع ابا بکر وناظره واظهر علیه حجته ولم یرض بخلافته
فان الرضا بالظلم ظلم وفیه نظر لجواز ان یکون عدم اظهار ربما
النزاع للخوف من ثوران الفتنه حین عدم استقرار الدین
وقرب العهد بالنبی علیه مع کثرة الاعداء والمعاندین قیل
الحق کان لعلی الا انه اعرض عنه ای عن حقه تقیه ای اتقاء علی نفسه
قلنا کیف یتصور التقیه فی حقه وکان فی غایه الشجاعه والشهامه
مصدر شهم بالضم فهو شهم ای جلد زکی الفواد وکان فاطمة الزهرا
رضی الله عنها مع علو شانها زوجه له واکثر صنادید القریش و
ساداتهم معه کالحسن والحسین والعباس مع علو منصبه فانه
قال له امدد یدک لابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله صلعم
ابن عمه فلا یختلف علیک اثنان والزبیر مع غایه شجاعته سل السیف
وقال لا رضی بخلافه ابی بکر وسفیان رئیس مکه وراس بنی امیة
قال ارضیتم یا بن عبد مناف ان یلی علیکم تیم الله لاملأن الوادی
خیلا ورجلا لا یرید بتیم ابا بکر فانه کان من قبیله تیم بن مرة و
الانصار نازعهم ابو بکر ومنعهم الخلافه وکان ابو بکر شیخا ضعیفا
عدیم المال قلیل الاعوان احتجت الشیعه علی امامه علی رضی الله

تعالی

بوجوه **الاول** قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا والذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد من الولي اما
الناصر او المتصرف لا غير تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل
والاول بط لعدم اختصاص النصرة بالمذكورة لقوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اوليا بعض فتعين الثاني فثبت ان المومن الموصوف
يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه
علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا
فنزلت والمستحق للتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه
قوله عليه اي يقرب من التمسك بهذه الآية التمسك بقوله عليه من
كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في اموره ووليا عليه
فعلي متصرف في اموره وآل عليه والنبي كان متصرفا في جميع امور
الناس ووليا عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب
الثاني قوله عليه انت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هارون خليفة
له لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي
ايضا خليفة للنبي اذ منزلته عند النبي منزلة هارون عند موسى الا انه
اي هارون توفي قبله اي قبل موسى عليه السلام وعلي عاش بعد النبي
عليه السلام وهارون لو عاش بعد وفات موسى لكان خليفة له

اذ الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت
اتم **الثالث** قوله عليه مشيرا اليه سلموا على امير المومنين واخذ بيده هذا
خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له اقول هذا انما يدل على انه خليفة
بعد موته في الجملة واما على ان يتخلل بينهما خليفة اخرى فلا **الرابع** ان الامة
اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم علي وابو بكر وعباس وبطل
القول بامامة ابي بكر وعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب
العصمة وان يكون منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا
عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي **الخامس** انه لا بد وان يكون
الرسول عليه نص على امامة معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة
فانه يرشدهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة فانه
عليه كان اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بامور
المسلمين ومن هذه سيرة كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى
امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فايدة ولم ينص لغيره
اي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيفه الامر على البيعة
معصية وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه لعلي **السادس** ان عليا
افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه ثبت بالاخبار
الصحيحة ان المراد من انفسنا في قوله تعالى حكاية اي عن قصة المباهلة

وانفسنا وانفسكم علي ولا شك انه ليس نفس محمد بعينه بل المراد به اما
انه بمنزلته او اقرب الناس اليه وكل من كان كذلك كان افضل الناس
بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة والزمهم
تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه بارشاده
وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلم الدينية اصولها و
فروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول
قواعدهم الى قوله نقل انه ذكر في خطبة من اسرار التوحيد والعدل
والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة والحكماء
يعظمونه والفقهاء ياخذون برايه وقد قال عليه اقضاكم علي والاقضى
يجب ان يكون اعلم وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث
خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يجب ان يكون اماما
لان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا
للانقص وهو مستقبح عقلا وشرعا اما حديث الطير فهو انه عليه اهدى
له طير مشوي فقال عليه اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي
رضي الله عنه واكل معه والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة
ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه والملائكة لانه
قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به الى النبي يجب ان يكون غير

النبي

النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري وبقوله ياكل معي وتقديره
ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل لياكل معي والملائكة لا ياكلون و
بتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي عليه والملائكة
تخصيصه بالنسبة الى غيرهما واما حديث خيبر فهو ان النبي عليه بعث ابا بكر
الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغاب رسول الله صلعم
مغموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
له المهاجرون والانصار فقال عليه اين علي فقيل انه ارمد العينين
فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان هذه الاوصاف
ما كانت في ابي بكر وعمر وكانت في علي الا ترى ان السلطان اذا
ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق
راي السلطان فيقول لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما
بالامور فيعلم ان هذه الصفات ما كانت في الرسول الاول وان
الثاني افضل ولقائل ان يقول اللازم منه كون هذا المجموع غير
حاصل فيهما ويكفي في صدقه عدم كونهما كرارين غير فرارين وذلك
لا يوجب نقصانا في الفضيلة والجواب عن الاول ان المراد العام
وعموم النصرة في هذه الآية غير مسلم لم لا يجوز ان يكون المراد

منه ولايه خاصة مع ان حمل الولي على المتصرف غير مناسب لما قبلها
وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا يتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض ولما بعدها وهو قوله ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون وان حمل الجمع اي وان سلم ان المراد
المتصرف فحمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو والكفاوه وعن
الثاني ان معناه التشبيه في الاخوه والقرابه لا التشبيه بهارون
من جميع الوجوه حتى يلزم ان يكون خليفة للنبي عليه وعن الثالث
ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحه عندنا فلا تقوم حجه علينا وعن
الرابع انا لا نم وجوب العصمة ووجوب التنصيص وعدم النص
في شان ابي بكر كيف وقد روي عن عايشه انها قالت قال رسول
الله صلعم في مرضه ادعي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا فاني اخاف
ان يتمنى متمن او يقول قايل انا اولى ويابى الله والمومنون الا ابا بكر
فان هذا صريح في امامته وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين
لعله اصلح لم قلتم انه ليس كذلك وعن السادس انه معارض بمثله
اي ما يدل على افضلية ابي بكر قوله تع وسيجنبها الاتقى فان المراد
به ابو بكر او علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله تع في صفة الاتقى وما
لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا يكون الاتقى عليا

لان

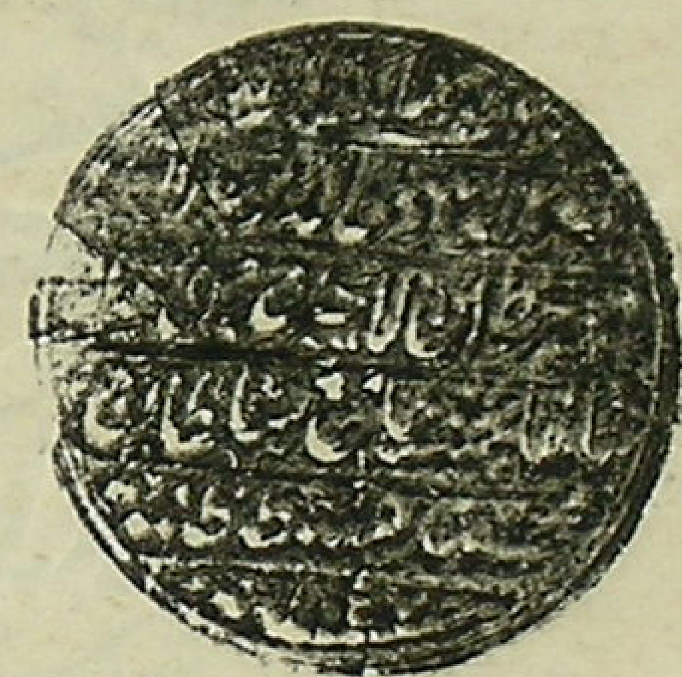
لان عليا نشا في تربيته والعاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد
بذلك الاتقى عليا يكون المراد ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل
من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تع ان اكرمكم عند الله
اتقيكم وقوله عليه ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر فلا يكون غيره افضل منه فلا يكون ع
علي رضي الله عنه افضل فيكون هو افضل من علي لان المساواة منفية
اجماعا وقوله عليه لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين **الخامس** في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن
مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب لبعضهم على بعض وترك
الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة اخرين منهم والقدح
فيهم فان الله تع اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تع والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار الذين الآيه وقوله تع يوم لا يخزي
الله النبي والذين معه وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله
عليه السلام لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
اي نصفه وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال الله
الله اي اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي

احبهم ومن ابغضهم فبغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ومانقل
من المطاعن فعلى تقدير صحته فله محامل وتاويلات ومع ذلك
فلا يعادل ماروي في مناقبهم وحكي عن اثارهم المرضية و
سيرهم المحمودة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهديهم
متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين
انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قد وقع الفراغ من تعليقه بحمد الله وتوفيقه والمحرر
صاحبه المعترف بالذنب والتقصير نظام الملك بن
جلال بن جلال شمس الدين زيركوهي آبري
يوم في غرة ذي الحجة الحرام المندرج في الخميس
شهور سنة خمسين
فتما تمام يه
بلده فاخره هراة بمقام محله ملكيان
حماه الله عن الافات وصلى الله
على محمد وآله واصحابه







ولعذاب الآخرة

وهو الحشر على العمى وقيل عذاب النار

اي وللنار بعد ذلك اشد وابقى من ضنك العيش او منه ومن العمى

ولعله اذا دخل النار زال عماه ليرى حاله ومحله او ما فعله في [illegible]

الآيات والكفر بها وبيضاوي [illegible] عليه

[illegible] لعله انما لم يجزم بعدم [illegible] فالكلام [illegible]

وتعله اذا دخل الكل عدم بقاء [illegible]

وان يكون في عدم بقاء [illegible]

[illegible] الضنك والعمى وبالجزء الضنك [illegible]

اراد بالكل مجموع الضنك والعمى [illegible] ذلك عنده بالاولى

ما صدق ما ذكره المحقق انما قال لعله لعدم [illegible] عدم بقاء الجزء [illegible]

او لانه يكفي في عدم بقاء المجموع الذي هو الضنك والعمى عدم الجزء الآخر الذي هو العمى

الذي هو الضنك ولا يحتاج الى عدم [illegible]

اذ الكل كما ينتفي بانتفاء كل جزء [illegible] ينتفي

باحد اجزائه

هر كز بكدا وقمغه بشليه بونى اون كرت اوقيه دخى اندن او قمغه بشليه
اميددر كه الله تع ميسر ايليه كرديله بسم الله الرحمن الرحيم اللهم
ارزقني فهم النبيين وحفظ المرسلين والهام ملائكتك
المقربين يا اكرم الاكرمين و يا ارحم الراحمين تم